562

EMPEDOCLE

IL PENSIERO GRECO — Vol. II.

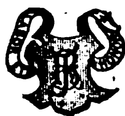
ETTORE BIGNONE

I POETI FILOSOFI DELLA GRECIA

EMPEDOCLE

STUDIO CRITICO

TRADUZIONE E COMMENTO DELLE TESTIMONIANZE
E DEI FRAMMENTI



TORINO
FRATELLI BOCCA, EDITORI
MILANO - ROMA

1916

Torino — Tipografia Vincenzo Bona (12369).

A MIA MADRE



AVVERTENZA

Mi sono proposto di porgere quanto fosse necessario a conoscere intimamente una delle più complesse figure dell'età classica greca. A ritrarla nella vita e nelle opere è dedicata la prima parte di questo volume, lo Studio critico, *di cui non altro dirò, se non che volli potesse essere letto da ogni persona colta; percio tutto il lavoro di indagine e discussione filologica che è necessario fondamento d'un tale studio ho relegato nelle note e nelle Appendici.*

Qualche chiarimento maggiore richiede la seconda parte, che comprende le traduzioni. *Esse sono divise in tre gruppi: (A)* Testimonianze *(1), (B)* Frammenti, *(C)* Imitazioni. *È merito del Diels avere raccolte le* testimonianze *degli scrittori antichi su Empedocle (2): si deve notare però che egli non ne diede una raccolta compiuta, ma solo una scelta. Per ragioni di spazio volle evitare inutili ripetizioni di notizie e sceverare le attestazioni genuine dalle false, recando solo le prime. Questo*

(1) Nelle citazioni, ove non sia indicato l'autore e il passo, esse sono richiamate con la sigla *A*, a cui segue il numero d'ordine della testimonianza.

(2) Delle tre edizioni dell'opera *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1903, 1ª; 1906, 2ª; 1912, 3ª), ove non è data altra indicazione, mi riferisco alla 3ª.

criterio però, quantunque applicato con cura e critica attenta, presenta sempre qualche elemento soggettivo nel giudizio, ciò che il Diels stesso riconosce (1).

Del resto, chi esamini comparativamente le diverse edizioni del Diels, vedrà che egli stesso aggiunse o tolse testi, modificando, qua e là, questa parte dell'opera sua. Chi voglia dunque studiare a fondo un presocratico, dovrà, pur servendosi dell'opera del Diels, risalire alle fonti, cioè agli scrittori antichi, ricercando ed esaminando anche i testi non recati da lui, per vedere se non vi siano notizie che il nuovo studio gli dimostri utili e genuine. Questo ho fatto per parte mia: avrei naturalmente potuto aggiungere, per sfoggio di dottrina, a quelli del Diels assai maggior numero di testi che non abbia aggiunto; ma, oltre che mi erano imposti limiti di spazio che non potevo varcare, mi parve opportuno recare solo quelle nuove testimonianze che lo studio del poeta filosofo agrigentino mi avesse dimostrato veramente utili, dandone a suo luogo le ragioni (2). Le testimonianze da me aggiunte ho indicate con un asterisco.

Il Diels, nelle note apposte sia alle Testimonianze *che ai* Frammenti, *di regola, reca solamente le varie lezioni e dà ragione del testo da lui costituito. Per tal modo molti fra i testi che egli propone rimangono oscuri alla maggior parte dei lettori, e richieggono l'ausilio di opere speciali filologiche o filosofiche, dovendo ognuno per conto proprio risolvere quei problemi che sorgono dall'interpretazione dei testi e della dottrina dell'antico, problemi fra cui molti erano sin ora insoluti. Nell'opera presente il commento delle testimonianze e dei frammenti è naturalmente in parte costituito dallo* Studio critico

---

(1) *Die Fragm. d. Vorsokratiker*[3], p. X: " Es war meine Absicht, nur die Aehren in die Scheune zu fahren, das Stroh aber draussen zu lassen, selbst auf die Gefahr hin, dass hier und da ein gutes Korn darin bliebe ".

(2) Altri passi d'autori antichi, utili a chiarire la dottrina d'Empedocle, riferii nelle note o nelle Appendici, ove meglio si poteva porre in luce il loro valore.

introduttivo; ma molte questioni singole non potevano in esso venir trattate, perciò ho aggiunto anche alle testimonianze *un commento, in cui fossero prese in esame le questioni non risolte in precedenza. Alcune di esse, che richiedevano troppo ampio spazio, furon rimandate alle* Appendici. *Quanto al testo delle* testimonianze *e dei* frammenti, *su cui è condotta la mia traduzione, ove non sia nulla indicato in nota, seguii quello del Diels; negli altri luoghi, in cui ritornai alla lezione dei codici o adottai congetture mie, ne avvisai il lettore, dichiarando le ragioni della mutazione introdotta.*

Nello Studio critico, *quando mi occorse di citare versi di Empedocle, ne diedi una versione ritmica, per conservare quanto potevo dell'arte del poeta. Però nessuna traduzione poetica potrebbe rappresentare con la dovuta fedeltà testi così difficili, in cui il poeta lotta spesso con la difficoltà di esprimere concetti filosofici e scientifici in forma poetica ed in una lingua in cui i termini della filosofia e della scienza non sono ancora stati costituiti. Perciò, di seguito alle testimonianze, diedi tradotti in prosa tutti i* frammenti*; disposi però, per quanto mi fu concesso, in una sola linea la traduzione di ogni singolo verso, per agevolare l'uso del commento.*

Il commento *da me apposto ai frammenti, potrebbe parere ad alcuno più ampio che non richiederebbe una traduzione. Si deve notare però che non possediamo di Empedocle alcun commento che corrisponda alla condizione presente del testo e degli studi empedoclei. Le note del Diels, come ho già avvertito, di solito riguardano solo la critica del testo: lo Sturz (1), il Karsten (2), lo Stein (3), il Mullach (4), aggiunsero note cri-*

---

(1) Sturz, *Empedocles Agrigentinus*, Lipsiae, 1805.

(2) Karsten, *Empedoclis Agrigentini carminum reliquiae*, Amstelodami, 1838.

(3) Stein, *Empedoclis Agrigentini fragmenta*, Bonnae, 1852. Le note dello Stein sono però quasi esclusivamente di critica del testo.

(4) Mullach, *Empedoclis fragmenta*, in *Fragmenta Philos. Graec.*, vol. I, Parisiis, 1883.

tiche ed esplicative alla loro raccolta dei frammenti. Tali opere, però, furon certo pregevoli al tempo loro, ma sono condotte su testi più scarsi, notevolmente diversi nella lezione, e rappresentano una fase ormai superata in questi studi. Era perciò realmente necessario un commento nuovo che non solo tenesse conto degli studi recenti ma si proponesse di farli progredire. Particolare cura ho posto poi nei raffronti con i filosofi precedenti e posteriori, e specialmente con Parmenide, che fu modello ad Empedocle, con Lucrezio che lo imitò, con gli Orfici ed i Pitagorici che rappresentano quelle correnti mistiche che, come dimostrai, Empedocle seguì non solo nel poema lustrale, *ma anche nel* poema fisico. *Dalle parole che nelle citazioni degli antichi accompagnano i frammenti di Empedocle, diedi in nota ciò che mi sembrò utile per l'interpretazione dei testi stessi.*

*Quanto all'*ordine dei frammenti, *come avvertii nell'Appendice VI, lo studio delle testimonianze e dei testi di Empedocle, mi persuase che si debba adottare un ordine diverso da quello seguito dal Diels (che è certo, generalmente, migliore di quello adottato dagli editori precedenti). Però temetti di ingenerare confusione, se nel tradurli avessi disposto diversamente i frammenti, per chi avesse voluto confrontare la traduzione con l'originale. Per tale motivo ho conservato, salvo alcune eccezioni che dirò, la disposizione del Diels, rimandando all'Appendice VI l'indagine sulla struttura del poema fisico e sull'ordine dei frammenti. E poichè le mie proposte si fondano sulle testimonianze degli antichi e sopra lo studio della dottrina, consiglio i lettori di tener presente tale Appendice nel leggere i frammenti, perchè la struttura del poema e la dottrina ne verrà, a parer mio, notevolmente chiarita. Tuttavia qualche mutazione mi parve necessario introdurre anche nel testo: anzitutto aggiunsi il fr. 26* a, *per le ragioni che ho indicato nell'Appendice III, posi il fr. 154 del Diels* (*nella mia traduzione, fr. 61* a) *tra i frammenti genuini di Empedocle anzichè tra i dubbi e ne addussi i motivi nel commento; trasferii i fr. 130-134 del Diels* (*nella mia traduzione fr. 109* a-*109* d) *dal* poema lustrale *(ove li colloca il Diels) nel* poema fisico, *seguendo l'at-*

testazione di Tzetze, per le ragioni esposte nell'Appendice V; tolsi dai frammenti dubbi il fr. 154 b *del Diels e lo posi fra gli spurii, perchè ho dimostrato nel commento che questi due versi non sono di Empedocle ma di Arato; ho aggiunto tra i frammenti dubbi il fr. 154* d.

Finalmente, alle due Imitazioni *recate dal Diels ne aggiunsi una terza, la cui importanza mi pare anche maggiore, perchè riguarda il poema fisico e perchè giova, come mostrai nell'Appendice VI, a ristabilire l'ordine dei frammenti: appunto per questa ragione, anzi che porla di seguito alle altre due, preferii recare questo nuovo testo nell'Appendice VI, ove si tratta della struttura del poema fisico.*

Nelle Appendici sono svolte tutte le questioni di maggior àmbito che non avevano potuto aver luogo nelle note.

PARTE PRIMA

L'UOMO E L'OPERA

STUDIO CRITICO



CAPITOLO I.

Considerazioni generali.

Empedocle s'è presentato da sè ai suoi contemporanei ed alla storia (1):

O amici, che l'urbe del biondo Acraganto abitate,
presso l'acropoli alta, sol d'opere buone pensosi,
d'ospiti porti fedeli, ignari di tutto ch'è turpe,
salvete! fra voi, io nume immortale, non uomo,
m'aggiro da tutti siccome conviensi onorato,
di sacre infule il capo e floridi serti precinto.
E allora ch'io giungo nelle città popolose
mi veneran uomini e donne e mi seguono in folla
infiniti, d'apprender la via di salute bramosi,
e chieggono oracoli gli uni, o d'ogni sorta di morbi
ansïosi s'attendon la dolce parola che sana,
lungamente trafitti dalle implacabili doglie.
. . . .
Ma perchè tanto m'indugio, come se fosse gran vanto
se a tutti sovrasto i molto infelici mortali?...

Quest'uomo greco che attraversa le splendide e

(1) Fr. 112 sg. I frammenti e le testimonianze sono citati quando non vi sia altra indicazione, dai *Fragmente der Vorsokratiker* del Diels, ed. 3ª, 1912 (dove non è indicato il volume si intende che è il primo).

giovani città della Sicilia acclamato come un maestro e venerato come un semidio, vestito di porpora, con sandali sonori di bronzo e la corona apollinea sul capo (1), in attitudine complessa fra il dotto ed il profeta, quest'uomo che è poeta immaginoso e filosofo sottile, medico e scienziato, che indaga la natura con amore e attenzione sempre vigile e promette al suo discepolo ideale di rivelargli i misteri di arti occulte:

... dalle case dell'Ade trarrai dei defunti la vita! (2),

quest'uomo sconvolge stranamente le linee consuete della vita greca nell'età classica.

La vita dell'uomo greco, nei secoli migliori, è semplice e quasi trasparente, non ha misteri nè atteggiamenti drammatici, si svolge innanzi al pubblico e si modella su di un paradimma intellettivo. Nella coscienza greca la vita ha valore in quanto riesce a rappresentare nella sua unità un tipo ideale, il *bios* (3), armonico e dignitoso come le linee dei tempî clas-

---

(1) Vedi la descrizione di Favorino in DIOGENE LAERZIO, VIII, 73. Il BIDEZ (*La biographie d'Empédocle,* Gand, 1894, p. 82) nega fede a Favorino per quanto riguarda il serto apollineo, ma a torto. V. MENANDER, I, 2, 2 [DIELS, A, 23]; AMMON., *De interpr.*, 249, 1, Busse, test. fr. 134.

(2) V. fr. 111, v. 9.

(3) Sul *βίος* greco vedi MISCH, *Geschichte der Autobiographie,* I Bd. *Das Altertum,* 1907. Cfr. F. LEO, *Die Griechisch-römische Biographie,* 1901, p. 86 sg.; cfr. anche il mio studio su *Il concetto della vita intima nella filosofia di Epicuro,* in " Atene e Roma ", 1908, c. 310 sgg. — Sull'*Antidosis* di Isocrate e il suo rapporto con il *bios* vedi MISCH, *op. cit.,* pagina 86 sgg.

sici o come un'orazione di Isocrate. Se noi l'osserviamo negli uomini di pensiero, di azione o d'arte, in Socrate, in Pericle, in Mironide, in Nicia, in Tucidide, in Sofocle e in Fidia, la vita non ha coloriture romanzesche, è anzi un poco lineare, contegnosa e rigida: Alcibiade è un'eccezione e quasi uno scandalo; se l'esempio non stridesse per più lati, direi che egli è l'Oscar Wilde della società greca nell'età di Pericle; egli stesso ne è conscio e domanda di esser giudicato su leggi proprie di morale e di vita, tanto la sua esce dallo stampo comune (1).

Ma in Empedocle v'è qualcosa anche più singolare. Contemporaneo di Protagora e di Socrate, benchè più vecchio d'ambedue, quasi coetaneo di Euripide, più giovane di qualche anno di Sofocle e di Pericle, egli visse nell'età più luminosa e limpida della cultura greca, quando l'intelligenza umana s'era fatta più sottile e indagatrice, con una punta di scetticismo che cresceva sempre più, nell'età insomma della critica e del razionalismo: eppure egli sembra quasi appartenere ad un altro mondo, le sue parentele spirituali non sono con i suoi contemporanei, più si assomiglia ad Epimenide cretese (2), a Ferecide di Siro, ad Onomacrito

---

(1) Vedi le fiere parole dell'oraz. di Alcibiade in THUCID., VI, 16: *οὐδέ γε ἄδικον, ἐφ' ἑαυτῷ μέγα φρονοῦντα, μὴ ἴσον εἶναι· ἐπεὶ καὶ ὁ κακῶς πράσσων πρὸς οὐδένα τῆς ξυμφορᾶς ἰσομοιρεῖ. ἀλλ' ὥσπερ δυστυχοῦντες οὐ προσαγορευόμεθα, ἐν τῷ ὁμοίῳ τις ἀνεχέσθω καὶ ὑπὸ τῶν εὐπραγούντων ὑπερφρονούμενος.*

(2) Per il MEYER, *G. d. Alt.*, II, p. 747 e per il TÖPFFER, *Attische Genealogie*, 140 sgg., Epimenide sarebbe addirittura una figurazione mitica di un eroe attico. Più giustamente, a mio parere, ne giudica il ROHDE, *Psyche*, II[6], p. 98 n., che ne riconosce

e a Pitagora, figure antiche già di un secolo, avvolte dalla leggenda in una certa penombra di ieratica saggezza orientale. E con l'Oriente, nel fasto esterno e per il suo spirito orfico, Empedocle ha alcune somiglianze. Ma se lo osservate poi meglio, con Empedocle tocchiamo un altro mondo; egli ha la complessità di spirito e le inquietudini degli uomini che stanno fra un'età di decadenza e un rinnovamento; non senza ragione la sua figura è ricordata così spesso dai più tardi scrittori della Grecia, al tempo delle nuove fedi e tra i primi cristiani: egli conosce le ambizioni spirituali e la misticità di un uomo medioevale e le curiosità e le audacie intellettive dell'uomo moderno. Vuole fondare la scienza ed ha la continua preoccupazione di varcare oltre i valori della natura ai riposi della mistica. Pare stia fra questi due opposti confini come una misteriosa erma bifronte; v'è in lui un dottor Faust *avant lettre*, e come a Faust non gli è ignoto lo scontento della vita e l'arte magica.

***

Empedocle del resto era già un mistero e un problema per gli antichi: Timeo, lo storico della Sicilia, non riesciva a conciliare la sua schietta figura di rigido democratico con i suoi atteggiamenti di veg-

---

la verità storica. — Per Ferecide di Siro e i suoi rapporti con Empedocle vedi SUID., *s. voc.*; PORPH., *De Antr. Nymph.*, 31; cfr. Emp., fr. 120. Per i suoi rapporti con la mitologia babilonese cfr. TH. GOMPERZ, *Griech. Denker*, I², 72; 427.

gente e di ispirato (1); Sesto Empirico lo difende arditamente dall'accusa d'impostore (2). Nei dialoghi di Platone Empedocle ricorre in un armonioso ricordo, ma con vago mistero: le *Muse siciliane*, meno severe ed intonate con minore robustezza delle *Muse ioniche*, di Eraclito cioè, cui Platone sentiva di dovere maggiormente come filosofo, benchè non poco debba anche ad Empedocle come mistico ed artista (3).

Fra i moderni il Renan lo giudicò con una frase brillante che ebbe grande fortuna: « un Newton inquartato di Cagliostro » (4). In realtà in Empedocle scienziato sono prefigurati i tratti essenziali di un Newton non tanto perchè, come scrive il Renan, « il [cioè Empedocle] se passa des dieux dans ses hypothèses »,

---

(1) Timaeus *ap.* Diog. Laert., VIII, 66 [v. A, 1]: *ὅ γέ τοι Τίμαιος... φησὶν ἐναντίαν ἐσχηκέναι γνώμην αὐτὸν ⟨ἔν⟩ τε τῇ πολιτείᾳ ⟨καὶ ἐν τῇ ποιήσει· ὅπου μὲν γὰρ μέτριον καὶ ἐπιεικῆ⟩ φαίνεσθαι, ὅπου δὲ ἀλαζόνα καὶ φίλαυτον [ἐν τῇ ποιήσει]*. Accetto il supplemento del Diels. Timeo a riprova della sua affermazione cita il fr. 112 da me tradotto e riferito in principio.

(2) Sext. Emp., *Adv. Gramm.*, I, 302: *'Εμπεδοκλέους λέγοντος 'χαίρετ' ... ἀνθρώπων'* [fr. 112, 4-5; 113] *ὁ μὲν γραμματικὸς καὶ ὁ ἰδιώτης ὑπολήψονται κατ' ἀλαζόνειαν, καὶ τὴν πρὸς τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους ὑπεροψίαν, ταῦτ' ἀναφθέγγεσθαι τὸν φιλόσοφον, ὅπερ ἀλλότριόν ἐστι τοῦ κἂν μετρίαν ἕξιν ἐν φιλοσοφίᾳ ἔχοντος, οὐχ ὅτι γε τοσούτου ἀνδρός.*

(3) Plat., *Soph.*, 242 D; Diels A, 29: *'Ιάδες δὲ καὶ Σικελαί τινες ὕστερον Μοῦσαι ... αἱ συντονώτεραι τῶν Μουσῶν, αἱ δὲ μαλακώτεραι...*

(4) V. Renan, *Vingt jours en Sicile*, in " Mélanges d'histoire et de voyages ", p. 103 sg.; " Ce Newton doublé d'un Cagliostro "; il Renan aveva cara questa *boutade* tanto che la ripete nella *Correspondance* con il Berthelot.

ma perchè come Newton ama le anticipazioni ardite sulla rigida esperienza, e in tutta l'opera sua è pieno dell'ardore religioso proprio di chi non ponendo Iddio in nessun luogo lo pone presente in tutta la natura (1). V' è in Empedocle la rara anima dello scienziato (ancora ingenuo ed oscuro, incerto dei suoi metodi), per cui la natura non è un meccanismo inerte ma vive di un ritmo umano, come un grand'essere, con le sue simpatie e le sue affinità elettive misteriose, che si muovono ed agitano, soffrono e godono, negli elementi come nell'anima umana, e vi è di più il poeta, un Lucrezio anticipato pur esso, che ha sentito i grandi episodi drammatici della vita cosmica con quella freschezza avida dell'anima che non si rinnova che in rari momenti dell'umanità.

Ma se pronunziate il nome di Cagliostro di fronte al ricordo di Empedocle, e se avete studiato con amore il poeta filosofo agrigentino, sentite che quel nome suona come una dissonanza. L' avventuriero mezzo cortigiano e mezzo *parvenu*, non ha nulla di comune con il filosofo greco, od ha con esso la somiglianza affatto esterna, che ha la maschera comica col viso umano. Empedocle, il risoluto democratico a cui la tradizione attribuisce il rifiuto di un regno, nel

---

(1) Per Empedocle cfr. particolarmente il fr. 134 e ciò che ne diremo nel III Capitolo. Per lo spirito religioso di Newton, è notevole la sua teoria che lo spazio sia un organo per mezzo del quale Dio opera sul mondo e ne apprende la realtà, cioè come egli dice " un *sensorium* immenso ed omogeneo ": vedi lo *Scholium generale* dei *Principia mathematica naturalis philosophiae* (1796) e BREWSTER, *Life of Newton*, 1831, II, 125 sgg.

calore e nel colore della sua poesia, nello spirito elevato ed alto della sua filosofia, nei tratti della vita e dello stile, umani, appassionati e vibranti, non tiene alcuna somiglianza con il freddo impostore. Vi sono momenti del suo pensiero e gesti della sua vita che sono un problema e un problema sottile. Ma è un raro piacere per lo studioso l'accorgersi che questo non è un problema esterno, è alcunchè di intimo ad una vita umana profonda. Sotto il documento storico o letterario sentite il petto d'un uomo, che ha ansie singolari, desideri ed ambizioni che sono ambizioni spirituali nobili e vaste.

Empedocle mago (Satiro riferiva che Gorgia avrebbe veduto Empedocle esorcizzare (1), e del resto elementi magici sono presupposti dai frammenti conservatici) è in verità un problema da interpretare, e di esso ci occuperemo più oltre, ma richiede a risolverlo, nei limiti che ci sono concessi, una sensibilità delicata, per ricostruire un'anima ed una civiltà.

Potremo dire sin d'ora che vi è un occultismo per difetto ed un occultismo per eccesso. V'è l'occultismo delle menti pigre ed oscure, dei Wagner del dramma goethiano, che vivono nella celletta dell' alchimista, beati, fra le storte, i vipistrelli e i libri annosi, per i quali nessuna compiacenza è maggiore che leggere le grandi pagine dei manoscritti gravi di formule, e le preferiscono al libro vario e immenso della vita; uomini che cuociono metalli, rimestano filtri, pronunziano scongiuri, con inconscia ipocrisia che ha radice

(1) V. Diog. L., VIII, 59; v. però Diels, *Emp. u. Gorgias*, p. 344, che fa delle riserve sull'attendibilità di questa notizia.

nell'inerzia dello spirito. Dalla loro bizzarra mania non esce nulla, al più n'esce *homunculus*, il grottesco gnomo dell'alchimia. Ma vi è un altro occultismo — strano se volete, ma con un curioso vigore di vita — quello dell'uomo per il quale vita e scienza sono una cosa sola, una sola opera poetica, le cui linee s'intrecciano e si completano; onde sapere ed operare, conoscere gli elementi ed operare su di essi, sono i termini di una medesima ambizione ardita. V'è l'occultismo insomma della scienza giovane, con le sue audacie, la passione del mistico che vuole crearsi altri organi per continuare la realtà in una realtà ulteriore. Tutto questo v'è in Empedocle, con di più un coloramento allegorico che prese per lui l'esperienza e la teoria scientifica nell'esposizione poetica.

Noi lo comprenderemo meglio se riflettiamo che studioso di scienze occulte fu il Goethe nella sua giovinezza avventurosa, e che questa sua passione giovanile si continua nell'entusiasmo poetico onde animò e proseguì le sue scoperte nella scienza naturale e di cui colorì il suo romanzo *Le affinità elettive*, e che elementi magici sono pure notevoli nell'opera di Plotino, della cui sincerità non possiamo dubitare (1).

---

(1) Vedi particolarmente su Plotino e la magia *Enn.*, IV, cp. 40, p. 434, A, ove sono notevoli le reminiscenze empedoclee: *καὶ γὰρ μηδενὸς μηχανωμένου ἄλλου πολλὰ ἕλκεται καὶ γοητεύεται, καὶ ἡ ἀληθινή μαγεία ἡ ἐν τῷ παντὶ φιλία καὶ τὸ νεῖκος αὖ*. Oltre a questa specie di magia, per dir così, impersonale, riconosce però altrove la possibilità di altri elementi magici, che spiega con l'analogia delle affinità naturali. Cfr. IV, 26, 40.

***

La ricostruzione della figura di Empedocle deve essere essenzialmente armonizzazione e sintesi di contrasti, e non un porre a fronte una duplicità insolubile di atteggiamenti. Questo a parer mio è l'errore della maggior parte di coloro che l'hanno studiata: errore per cui l'opera sua è stata divelta in due frammenti di cui l'uno sarebbe quasi una confutazione o una ritrattazione dell'altro, il poema fisico ed i *carmi lustrali* (1).

Non v'è in Empedocle un filosofo e uno scienziato che precedano o seguano un mistico, in una oscura evoluzione di un'anima, ma vi sono un filosofo ed un mistico fusi in una sola passione umana ed in un'unica facoltà di poeta. Egli è lo scopritore di una singolare *disciplina arcani* educato dall'investigazione e dalla speculazione pura. Così intendendolo si conservano non solo le intime leggi della sua natura, ma anche le leggi del tempo in cui visse o meglio della cultura che rappresenta. Egli è essenzialmente un *pre-*

(1) Questa è l'opinione particolarmente del Bidez e del Diels (*Sitz. Berl. Akad.*, 1898, p. 396 sgg.), come vedremo: del resto, quasi generale è la tendenza di porre in contrasto le due opere. V. Zeller[5], I, 806; 816; Burnet, *Early Greek Philosophy*[2], 1908, p. 289. Il Nestle, *Philol.*, 65, p. 545 e 556 (cfr. anche *Die Vorsokratiker* dello stesso autore (1908), p. 43), cercando giustamente di conciliare le due opere gli ha però attribuito una specie di dualismo platonico fra il regno della materia e quello del puro spirito, di cui non vi è traccia in Empedocle, e che non s'accorda neppure con lo sviluppo storico del pensiero greco.

socratico, cioè un uomo per il quale il mondo della natura e quello dello spirito non sono ancora divisi, ma insieme vibrano in continui ricambi di vita. Per lui come per i presocratici ogni legge della natura ha la stessa universalità: le combinazioni degli elementi e gli affetti umani, il sonno e i riposi invernali della natura, la respirazione e il pensiero, tutto appare nell'uomo come nella pianta e nell' animale, ma come qualcosa di divino e di vivo; questi grandiosi *ricorsi o rime della natura*, come li chiama l'Emerson (1), per lui come per lo Svedenborg sono gradi di una realtà che l' indagine scruta, ma di cui solo l' ascesi mistica dà la chiave ad una più intima comprensione.

Eppure per Empedocle (e in questo è tutta la bella giovinezza indagatrice dello spirito greco) la conoscenza non è una pura mistica nel senso che la paroletta greca *(μύω, μύσις)* prende per Plotino e per la stanca filosofia dei neoplatonici, non è insomma un *chiudere gli occhi* e i sensi al mondo e leggere nella propria contemplazione assorta (2); no, Empedocle vuole che il mondo lo si legga e lo si esperimenti con avidi sensi, egli non è un estatico Eleate. Ma sentire e conoscere sono per lui una stessa cosa, appena due gradi di un medesimo processo; lo spe-

---

(1) EMERSON, *Complete prose Works*, London, Ward and Co., p. 186 sg.

(2) V. PLOT., *Enn.*, I, 6, 8. " Bisogna ripudiare queste affezioni sensibili, e non guardare, ma chiudendo gli occhi, acquistare e destare in noi una nuova vista *(καὶ μὴ βλέπειν, ἀλλ' οἷον μύσαντα ὄψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγεῖραι)*, che tutti posseggono ma pochi se ne servono ". Cfr. GREG. NAZIANT. *Or.*, 29, I, 486 Morel.

rimentatore che studia il mondo non lo conosce se non lo sente e rivive nell'atto stesso che lo conosce, se non trasporta in esso le verità che trova in sè, i dissidi e le armonie della propria natura, il *pathos* della vita umana. Il corpo che cade, l'astro che trascorre per le orbite infinite del cielo, la pianta che cresce, l'organo che soffre, il fiore che sboccia, tutta la storia del mondo insomma, è in origine l'effetto di un desiderio immenso e di un immenso amore, come di una interminata discordia; egli avrebbe potuto scrivere con Leonardo, « il dolore ed il moto sono congiunti strettamente ».

***

Veduta così quale è la sua teoria, è difficile dire dove finisca il còmpito dello scienziato, e dove incominci quello del mistico. Come la natura, la φύσις, è essenzialmente nascita perenne (1), così la conoscenza è per lui un crescere di valori su valori che si integrano a vicenda.

È certo che in questa natura complessa di pensatore, la visione esterna e l'interna si complicano e si urtano. I problemi del mondo così si accrescono infinitamente ed il mondo stesso è un problema mirabile e doloroso insieme. Da ciò le sue sfiducie e la tristezza che colora gran parte dell'opera sua, quando

(1) Fr. 8: Cfr. anche per Empedocle e i presocratici in generale, HEIDEL, *περὶ φύσεως, A study of the Conception of Nature among the Presocratics,* " Proceed. of the Amer. Ac. of Arts and Science ". Vol. XIV, p. 78 sgg.

la serenità del contemplatore non prevale. Ma uno spirito alacre pervade tutta la sua poesia, cioè la persuasione che bisogna conoscere e conoscendo salvarsi. Ma conoscere non come l'uomo teoretico che sorgerà nel periodo che Socrate prepara, conoscere con la passione dell'artista e dell'asceta. In lui abbiamo un'esperienza rara di un'anima, che potrà essere a noi affine o no, ma è degna e nobile.

Racconta l'Emerson (1) che Abul Kain, il mistico arabo, e Abu Ali Seena, conversarono insieme e quando si separarono il filosofo disse: « Tutto quanto egli vede io *lo conosco* », ed il mistico disse: « Tutto quanto egli conosce io *lo vedo* ». Ebbene, questi due aspetti in Empedocle sono strettamente uniti: tutto quanto i presocratici seppero e indagarono (ed altro ancora) egli conosce, ma tutto questo egli anche vede con il grande occhio vivido del poeta, e *sente* per tutte le forme in cui la natura rimuta la sua vita. La sua intensità di contemplazione ha per fine quella comunione con la natura cara a Dante, a Lucrezio e a Leonardo in cui l'intelletto si tramuta « in una similitudine di mente divina ».

***

La cultura greca sino all'ellenismo si può dire non abbia quasi conosciuto *lo specialista*; è un suo nobile ardimento, e in parte forse un difetto; l'uomo è centro al mondo e la sua curiosità non conosce torpori. Ma se tutti i presocratici tendono ad essere uomini *uni-*

---

(1) Emerson, *loc. cit.*, p. 183.

versali, nessuno fu tale più compiutamente di Empedocle; non solo perchè la sua attività è più ricca e più varia, ma anche perchè le sue conoscenze non rimangono come frammenti, vette isolate di una peregrinazione ardita, e la sua ambizione ed inquietudine è di unire e fondere in un sistema vivo tutto quanto tiene vigile la sua mente ingegnosa di uomo greco.

Nella sua dottrina come in ogni altra, anzi più che in altre, sono visibili le scissure per cui la critica può insinuarsi e sgretolarne la compagine; ma il disegno del tutto è, nell'unità della sua aspirazione, evidente. Questo è il *pathos* della sua vita, un *pathos* grande e tragico se si pensa che egli visse in un'età di preparazione e non di sistemazione. Il vero sistematore tra i filosofi anteriori a Socrate è Democrito, ma in realtà solo per alcuni aspetti del suo pensiero può essere posto fra i *presocratici*; e con ragione (seguendo la cronologia) il Windelband lo colloca accanto a Platone fra i grandi ideatori di sistemi. Ma se la mente di Democrito è più aperta, se la critica antecedente l'ha preparato meglio al còmpito, mirabile è questo precursore, che vorrebbe far scaturire dal suo intimo ardore una età nuova.

Questa è la sua singolare grandezza e anche il suo difetto. Egli è ben più filosofo di Lucrezio, eppure non scrisse il *De rerum natura*, l'unico grande poema cosmico che abbia l'umanità. Egli è più poeta di Eraclito, eppure non infuse nella filosofia greca tante correnti di pensiero vive e perenni che tutte la corrono attraverso Protagora, Platone, e gli stoici. È forse, fra i presocratici, il filosofo in cui le preoccupazioni morali sono più profonde, eppure non ha lasciato nell'anima greca il ricordo inobliabile del

vecchio saggio morente per la giustizia nella sua prigione, ricordo che ha posto la figura dell' *uomo* e i problemi dell'anima in così viva luce da far digradar sempre più nell'ombra lo sfondo naturalistico della prima filosofia greca.

Il suo pensiero, toltine alcuni elementi, rimarrà una sfera chiusa, e bisogna accettarlo o rifiutarlo quasi nella sua integrità. Direi, e non a caso, che è lo Schopenhauer della filosofia presocratica. Ed in verità come lo Hegel diceva che ogni proposizione particolare di Eraclito aveva incorporata nella sua *Logica*, così singolari affinità avvicinano il sistema di Empedocle alla dottrina dello Schopenhauer (1); ma come lo Scho-

(1) È strano che di ciò, se ben mi ricordo, non si siano accorti gli studiosi; ad ogni modo ne era conscio lo Schopenhauer, vedi infatti i luoghi in cui parla di Empedocle: SCHOPENHAUER'S, *Sämmtliche Werke herausgegeben von Ed. Grisebach,* partic. Vol. IV, 50 sgg.; cfr. I, 207 sg.; II, 344 sgg.; 564. Come per lo Schopenhauer così per Empedocle la vita individuale è dolore, e la perfezione si ha solo con l'annullamento di essa, che per Empedocle avviene, in forma cosmica, col ritorno all'unità dello *sfero.* La morale è per entrambi sentimento di amore e di simpatia, tutta la vita cosmica è lo specchio della passione umana (il *Wille* dello Schopenhauer, l'*Amicizia* (Philia) e la *Contesa* (Neìcos) di Empedocle). Anche nel sistema dello Schopenhauer vi è una specie di dualismo, che egli non ha potuto mai fondere interamente; infatti solo come intelligenza la Volontà può giungere a intera coscienza di sè e annullarsi come fenomeno. Sono mistici e pessimisti ambedue, nemici dell'intellettualismo puro; perciò lo Schopenhauer considera la filosofia di Empedocle superiore a quella di Anassagora [IV, 50] — (vedi anche l'opposizione di Empedocle a Parmenide). — Empedocle è greco, l'unità dello *sfero* è perciò per lui armonia e coscienza, non un nirvana

penhauer non ebbe quasi continuatori (1), come la sua filosofia è chiusa in gran parte nel cerchio magico della mistica e solo è vera a chi la riviva nell' integrità, non domandandosi se non si fondi su presunzioni arbitrarie; così la filosofia di Empedocle è il poema cosmico e mistico dell'età presocratica; un'opera d'arte cioè compatta come sfera che non si può quasi spezzare in verità separate senza che l' anima che l'avvivava vanisca lieve come ombra.

***

Ed ancora una volta questo aspetto si rinnova e si propaga nella forma ideale della vita di Empedocle. Egli è il vero rappresentante del proprio sistema, il ritratto filosofico *sub specie temporis* della sua dottrina. Come gli uomini che vennero educati da Socrate, come Aristippo, Diogene e Antistene, egli ha rivissuta la propria filosofia; filosofo mistico fu un mistico, poeta visse una vita altamente poetica, iniziatore fu l'*Iniziato*.

Posta nella grande scena della storia universale, la sua figura è troppo esile per i suoi ardimenti. Come nella sua opera così nella sua azione vi sono elementi troppo disparati, gesti che escono dalle attitudini sobrie dell'anima greca: il getto della sua creazione

---

buddistico; accetta però, a differenza dello Schopenhauer, l'ingenuo realismo della pluralità della sostanza nella teoria degli elementi.

(1) La dottrina dello Hartmann partecipa insieme di quella dello Schopenhauer e della filosofia dello Hegel.

nella vita lascia delle scorie. Ma se rompe il paradimma consueto (il *bios* che la critica alessandrina ricavò dalla coscienza attica), rimane a suo modo un innovatore. Resta di lui particolarmente il disegno ardito di aver voluto dare alla Grecia, il *libro*, un libro che fosse immenso come la natura, quasi la *bibbia* dello spirito greco nella sua prima età, che tutto voglia raccogliere, profondi le radici nei misteri sotterranei dell'universo e si slarghi con la vetta sino alla pura vita divina, in cui tutto abbia il suo capitolo, dal turbine degli elementi, agli occasi e alle albe dei mondi, ai lucidi campi del cielo brulicanti di astri, alla beatitudine dello

sfero ritondo che gode in sua solitudine avvolto (1).

Platone, che per qualche lato del suo ingegno è l'ultimo ionico dell'età attica, raccoglierà il bel programma nel *Timeo*, ma neppure con lui la Grecia (troppo individualista per le grandi creazioni di pensiero definitive in un senso quasi religioso) non avrà la sua Bibbia: il poema naturale e divino come l'intesero Platone ed Empedocle sarà l'opera di due altre civiltà, di Lucrezio per un lato e di Dante per un altro, i quali però trassero materia, l'uno da Empedocle e l'altro dal *Timeo* (2). La vera *bibbia*, l'unica *bibbia* greca, sarà pur sempre il poema dal mito splendido e dall'azione luminosa, il *libro* d'Omero, con i

---

(1) Fr. 27, 4.

(2) Su Dante e il Timeo vedi il bell'*excursus* del FRACCAROLI, PLATONE, *Il Timeo tradotto da Giuseppe Fraccaroli*, Torino, Bocca, 1906; *Appendice, Dante e il Timeo*, p. 391 sgg.

suoi eroi e le sue divinità tangibili come una duplice e meravigliosa umanità, quale poteva solo nascere dalla fantasia ellenica.

Il *poema della natura* di Empedocle e il *Timeo* rimangono solo come tappe significative nel lungo processo che conduce l'Ellade madre di poeti e di eroi, di bei miti e di canti, ad essere la patria del pensiero dell'occidente.

***

Ed Empedocle stesso con la sua figura complessa ci interesserebbe meno se non fosse greco, se egli non rappresentasse un aspetto singolare di quell' anima, che è ad un tempo il fascino e il mistero perenne della nostra cultura latina, l'Elena della nostra vita. Inquadrata su questo sfondo tutta la sua figura prende un altro rilievo. Se la sua filosofia all' apparire di Socrate e di Platone pare impallidisca abbagliata da questa nuova luce, se sembra che appena qualche frammento sornuoti dal naufragio dell' opera sua (i quattro elementi, alcune spiegazioni fisiche, qualche intuizione geologica o chimica) in realtà lo spirito di Empedocle è più duraturo. Come certi fiumi che si perdono fra le sabbie per riapparire poscia più lungi, la dottrina dell'Agrigentino riappare sul finire dell'età greca nei mistici (1), nei platonici, nei gnostici, rimutata, complicata, ma con quella medesima passione, con la stessa *disciplina arcani* di cui era stato maestro.

---

(1) Per l'allegorizzazione dei neoplatonici sull'opera di Empedocle, vedi Karsten, *Emp. Agr. Carm. Rel.*, 369 sg. e 326.

Vi è un lato speciale di interesse in lui, un angolo oscuro della coscienza ellenica che egli ci rivela, il bisogno cioè di dare una significazione nuova alla vita, trasferendone i valori dal presente soleggiato alle penombre di un'altra esistenza al di là della morte. Egli è su di una corrente che più volte si rinnoverà nel mondo greco, è l'*Iniziato* come saranno, a volta a volta, Platone, Plutarco, Porfirio, Plotino, S. Paolo; ma con un carattere suo. In Platone vi è un' ombra sempre, o un bagliore vivido, se volete, di sottile ironia socratica; se egli creda interamente nei suoi splendidi miti, non sapete mai, crede nel bel pericolo metafisico, nel gioco delle idee. Quando il poeta in lui è più vivo, un guizzo del riso ironico di Socrate balza qua e là e sgombra la trama delicata delle sue figurazioni. È un ionico per temperamento, ma un ionico che è stato alla scuola di Socrate. Il mondo con le sue apparenze effettive e concrete, le sue luci e le ombre, le creature da ritrarre con curiosità ingenua d'artista, il gioco degli elementi, le esperienze, lo interessano solo come episodi o come oggetto di poesia costruttiva nel *Timeo*, ed il *Timeo* anch'esso è un mito di fronte alla sola realtà, che ricomparirà ancora nell'ultima parte della sua opera e nell' insegnamento esoterico, le *idee* cioè (1), con il loro eterno fascino di una verità da conquistare. Vi è in lui un Eleatico non superato mai interamente.

Plutarco, Plotino e Porfirio sono forse più simili ad Empedocle, ma ciò che manca in essi è la giovinezza

---

(1) Vedi il mio Studio sul *Pensiero platonico e il Timeo*, in " Atene e Roma „, 1910.

di un mondo, l'avidità del ricercatore, di quel poeta naturalista mistico come fu Empedocle, per il quale tutta la natura è una scoperta continua, che percorre l'universo con la verginità d'occhi e di sensi di un ionico, e con le inquietudini e le tristezze vaghe di un pitagorico. Vi sono in lui, direi, un indiano e un greco fusi in una stessa anima, la sapienza secolare e immota di un *lama* orientale, e la mobilità e curiosità inesauribile di un discendente d'Ulisse.





CAPITOLO II.

Empedocle e l'età sua.

Eraclito ed Empedocle sono le figure, nella loro umanità, più espressive che lo storico della filosofia greca incontri prima di Socrate. Degli altri presocratici noi possiamo ricostruire il sistema, ma i tratti dell'*uomo* ci sfuggono. Per essi tutta la luce della storia pare si sia raccolta sul *libro* e il volto del filosofo che lo porge aperto alla nostra attenzione è rimasto nello sfondo, nell'ombra. I piccoli fatti biografici o storici, gli aneddoti dell'erudizione alessandrina hanno un valore relativo; nel passato noi cerchiamo un'anima e una coscienza, con i suoi tratti personali, con le sue attitudini a sentire, a giudicare la vita in gioia od in dolore: cerchiamo insomma un *temperamento*, un tipo umano da aggiungere alle nostre esperienze spirituali.

Già subito dallo stile, che è la nota più sensibile dello scrittore, voi vi accorgete di avere a fronte in Eraclito ed Empedocle, due persone nuove nel mondo antico. Ogni sentenza di Eraclito ha il suggello dell'uomo che l'ha scritta; le sue parole sono salde e

indelebili come se incise nel bronzo: la sua prosa non è vaga e implicata come quella di Anassagora, ingenua e incerta, piena di ripetizioni (1); è una prosa d'arte, con leggi sue, che poco ha da invidiare alla poesia. Allo stesso modo il verso di Empedocle non è, come il verso di Parmenide, un'eco affievolita della poesia omerica con qualche nota esiodea od orfica o cresmologica, una forma esterna gettata senza grazia sull'ossatura rigida di un sistema filosofico disforme quanto mai dalla poesia; il verso di Empedocle, dove è più sentito, dove è più suo, ha il tono di una voce umana commossa, che dà un accento ad ogni visione interiore del pensiero, è uno sforzo continuo di rendere sensibili con la parola la natura ed il pensiero nella maggior pienezza di espressioni.

Ambedue hanno una coscienza energica di sè stessi, più umana e commossa in Empedocle, e più drammatica anche, più sdegnosa ed aspra in Eraclito (2). Ma fra queste somiglianze essi sono profondamente diversi: e diverso è lo sfondo su cui la loro figura si rileva.



Un verde seno a specchio del mare, vigilato da un santuario cui la tradizione fasciava di mistero religioso, è la patria di Eraclito.

---

(1) Vedi qualche esempio in Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, Berlin, 1897, p. 23 *n.*: gli esempi si potrebbero accrescere.

(2) Diog. L., IX, 1: μεγαλόφρων δὲ γέγονε παρ' ὁντιναοῦν καὶ ὑπερόπτης.

Di stirpe sacerdotale e regale, egli reca impressi questi due suggelli nel suo carattere e nell'opera. È un profeta, di una sua saggezza che egli avvolge in parole solenni (1) ed ha uno sdegno aristocratico e ieratico di tutto che è volgo, il volgo dello spirito o della vita politica; nella sua sapienza è solitario, senza contatto con il mondo, come Linceo sulla sua torre ardua. Di là egli vede la terra con il suo brulichìo di uomini e di passioni, appena piccole ombre nere proiettate su di uno schermo infinito. Gli eterni contrasti della vita non lo turbano, li risolve, li assolve anzi nella sua contemplazione severa. Pace e guerra sono l'armonia di una lira immensa che s'incurva sul mondo e lo sottende come l'arco dei cieli.

Non ha maestro; ciò che scrive l'ha trovato indagando sè stesso (2). Vive fra guerre di parte ed è un aspro uomo di parte; i suoi detti, quando parla dei suoi contemporanei e concittadini, han la durezza dei profeti dell'Antico Testamento: « Ben farebbero gli Efesii ad impiccarsi tutti, uomo su uomo, e abbandonare la città ai lor figli giovinetti, essi che cacciarono Ermodoro, di lor tutti il più valente, e dissero: 'Fra noi non sia alcuno il più bravo, e se alcuno ve n'è, vada altrove e fra altri' » (3). Per lui pare siano scritte le parole del dio d'Israele al suo profeta: « Tibi dabo frontem duriorem frontibus eorum ». Ma non è

---

(1) La saggezza che egli ama è quella di Apollo e della Sibilla, fr. 92: "La Sibilla con rabida bocca parole senza riso, ornamento, profumo parlando, i millenî varca con la sua voce, per opera del Dio „, cfr. fr. 93.

(2) Fr. 101: *ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν.*

(3) Fr. 121.

solo una salda fronte marmorea, è una fronte vasta, solcata di profonde rughe di pensiero, e sotto l'arco fermo delle ciglia chiude due occhi grandi e severi, in cui però non trovi quasi mai un baleno di umanità commossa. Egli ci insegna ad accrescerci internamente, a raccoglierci in noi; ci fa più profondi, non più vasti. Come l'anima si svolga e si arricchisca in una peripezia di casi, come viva con passione in sottili esperienze spirituali egli non sa e non cura: non ha simpatie socievoli, non consentimenti d'amore: della vita vede solo l'unità e l'intensità, egli che pure è il filosofo del divenire perenne del mondo. Il volume della sua saggezza non l'offerse agli uomini, l'ha consacrato ai silenzi religiosi di un tempio (1). Ed ancor ora a svolgerlo, a commentarlo, compiendo con la nostra curiosità le linee che il filosofo scriveva parche e rade, quasi contratte nella loro concisione, a riempire le lacune che vi ha corrose il tempo, l'*umanità* ha poca parte, l'umanità, dico, contingente e mutevole, quella che sorge dai casi e dai contrasti di un'età, non l'umanità eterna ed infinita con i suoi problemi sempre identici e rinascenti che attendono sempre una risposta. Il suo pensiero vive in quelle gelide solitudini intellettive, che si elevano sopra le agitazioni terrene, come le vette dei più alti monti

---

(1) Diog. L., IX, 6: *ἀνέθηκε δ' αὐτὸ* (sc. *τὸ βιβλίον*) *εἰς τὸ τῆς Ἀρτέμιδος ἱερόν*. Il fatto che questo non sia un caso isolato nella cultura greca (v. Diels, *Herakleitos von Ephesos*, 1909. *n. ad. loc.*) non toglie che per Eraclito, ed in conformità del suo spirito, non avesse una significazione diversa e più profonda e sdegnosa.

trascendono la zona delle perturbazioni atmosferiche. L'afflato della vita ivi vapora e si rarefà in pensiero puro.

***

Empedocle è un uomo affatto diverso. È un profeta, ma un profeta che scende fra gli uomini per vivere fra loro: le loro ansie sono le sue, solo si innalzano e si purificano entrando nell' anima sua più elevata. Parla per convincere e persuadere ed ha scelto la forma in cui le persuasioni trovano più nuda l'anima, la poesia. E la sua poesia ama sia cantata nell'accolta del popolo attento, come quella degli antichi rapsodi. Ogni aspetto del suo pensiero non si aggela in una sentenza rigida come una legge, si tramuta invece spesso in un affannoso dramma interiore: è una risposta al destino umano che egli deve dare per tutti gli uomini.

Egli è un democratico, e quando passa, il popolo l'acclama e lo segue, vede in lui il saggio, il sacerdote di una religione nuova che libera le anime; egli è anzi il primo di quei medici delle anime e delle coscienze, quali saranno poi i cinici, gli stoici e gli epicurei, e in generale tutti i filosofi greci dopo Aristotele, come è il diretto discendente degli alcmeonidi, i medici scienziati.

Se la sua persona è così complessa, come abbiamo veduto, se il suo sistema non è lineare, fuso in una sola verga di metallo, come quello di Eraclito e di Parmenide, questo accade perchè egli affrontò più problemi che i suoi predecessori, perchè in tutto

che è umanità e natura egli ha una curiosità e una simpatia da saziare, una tacita domanda a cui rispondere. Nulla rifiuta, a tutto vuole essere pronto.

Dinanzi ad una persona così complessa, a volerne vedere intera la figura ed intenderla, v'accorgete subito che i procedimenti della critica devono essere diversi che per Eraclito. Prima di interrogare il filosofo e l'artista, bisogna interrogare l'uomo, tanto più che l'artista e il filosofo non ci possono rispondere con l'integrità delle loro opere, ma solo con quei frammenti che il tempo ci ha conservati. Per lui occorre fare quasi egual parte alla logica del suo pensiero che alla logica delle sue ambizioni spirituali.

Del resto, se sotto un sistema filosofico vi è sempre un temperamento e una cultura storica, questo è anche più vero nella filosofia greca e nell'età che Empedocle prepara. In essa il filosofo non è solo un *tecnico* ma soprattutto un uomo; egli stesso è un esempio di vita da proporre e da seguire, un rivelatore di valori umani, un tipo ideale ricco e vario, che solo nello studio attento di una cultura può essere giudicato: e la stessa filosofia non è un'esercitazione un poco oziosa o accademica, ma un'arte della vita. Presso i primi ionici essa era stata essenzialmente l'indagine di pochi solitari, al più legati fra loro da una iniziazione di scuola (1), ma ora è già entrata in tutta la vita ellenica. Senofane, il suo rapsodo errante, la guidò al

(1) Che tali scuole esistessero nel primo periodo della filosofia greca mi pare provato dal Diels, *Ueber die ältesten Philosophenschulen der Griechen*, in " Philos. Aufsätze Eduard Zeller gewidm. ", Leipzig, 1887.

popolo accanto alla poesia di Omero (1), Epicarmo la discusse sulla scena, Pitagora ne trasse una religione ed una politica. La filosofia in quest'età non illumina meno la vita greca che ne sia illuminata.

Disgraziatamente come la storia della Sicilia nell'età classica ci è mal nota nei particolari, così la biografia di Empedocle che possediamo nelle *Vite* di Diogene Laerzio è il più bizzarro e intricato documento che si possa offrire alla curiosità ed alla pazienza di un critico: essa è quale doveva risultare da una compilazione grossolana (2), piuttosto la storia della varia fortuna del filosofo agrigentino, anzi che una biografia. Tutte le età v'han lasciato la loro traccia e il loro documento; v'è la notizia autobiografica tratta dai versi del poeta, la notazione del contemporaneo, dell'erudito arido ma esatto, dello storico della Sicilia, qualche briciola dell'erudizione attenta di Aristotele, ma in più larga misura v'han contribuito certamente le invenzioni dei comici (3), il romanzo dei neopla-

---

(1) Noteremo di passaggio, per fermare meglio la figura di Eraclito di fronte a quella di Empedocle, il fatto che l'Efesio è aspro contro Senofane, Pitagora ed Ecateo, che sono i primi divulgatori del pensiero e dell'indagine greca (cfr. fr. 40).

(2) In realtà anche in essa si possono vedere le linee essenziali del *βίος* (vedi la tavola del BIDEZ, p. 20), ma l'affastellamento e l'intrico delle notizie nelle singole parti permane tuttavia.

(3) Per gli elementi derivati della commedia vedi BIDEZ, *loc. cit.*, p. 41 sg. Cfr. PHILOD., *π. κακιῶν*, l. X, col. X, 21, Jensen: *ὡς [Ἡρ]ακλείτου καὶ Πυθαγόρου καὶ Ἐ[μ]πεδοκλέους καὶ Σωκ[ρ]άτους ... οὓς ο[ἱ] παλαιοὶ τῶν κωμῳδογράφων ἐπεράπιζον.*

tonici, la falsificazione dell'anedottica alessandrina: su questo terreno mal certo che si sgretola e frana ad ogni passo, son cresciuti i ciuffi dell'ingenua *agiografia* popolare, che circondò il suo santo di una bizzarra fioritura di leggende.

I critici, e particolarmente il Bidez, cercarono di porvi un poco di ordine, separando il vero dalla finzione, in qualche punto credo di poter muovere io stesso qualche passo più oltre: ma quel che si salva come documento storico da questa ricerca non è molto. È vero che tutto può avere la sua parte nel ricostruire la vita di un antico, così la leggenda — la lunga ombra che la sua persona ha gettata nella storia — come il documento risentito della sua vita intima; ma quando quest'uomo è un profeta sentiamo che i pochi tratti che ne restano sono sempre assai scarsi e ci occorre raccogliere e convergere su di lui quanto possiamo della luce del suo tempo.

Del resto Platone che come artista si rende ben conto degli uomini e delle età, ha giustamente chiamato Empedocle, le *Muse siciliane*; vi sono più lineamenti in lui, nell'arte sua e nel suo pensiero, che solo nella cultura della sua patria si comprendono esattamente: vediamo di rintracciarli.

***

Appena dugentocinquant'anni (1) aveva la vita ellenica della Sicilia quando Empedocle nacque, ma

---

(1) Sulle prime colonie siciliane vedi particolarmente MEYER *Gesch. d. Alterthums*, II, 470 sgg.

già aveva assunte forme proprie ed una opulenza affatto sconosciuta alla patria antica: fra poco dovrà entrare con essa in guerra.

Aperta su tre mari, mista di stirpi, la civiltà greca v'era cresciuta su di un terreno più ricco; se l'Attica era arida e la Grecia « aveva avuto sempre a compagna la povertà » (1), la Sicilia, giovane terra di colonie, fertile, posta in mezzo ai commerci del Mediterraneo, ha bagliori di fasto orientale. Su questo suolo ardente e in questa stirpe greca bulicano più sangui e più vite vi confluiscono in una varietà splendida e tragica. Fenici, Cartaginesi e Sicani dànno tutti qualche carattere alla nuova gente: il fasto delle sue corti non ha in Grecia paragone; la sua arte rivela qualche tratto egiziano, come i colossali giganti del tempio di Zeus a Girgenti; la crudeltà di certi suoi tiranni (Falaride (2) ad esempio), ricorda il carattere fenicio; come il famoso toro di bronzo si direbbe un mostruoso idolo canaanita.

Se per la mistione di stirpi, per la rapida vita rigogliosa, per la grandezza delle sue città, essa ricorda altre terre di colonie come l'America, un tratto notevolissimo dà alla civiltà siciliana un lineamento

---

(1) Sull'Attica vedi THUC., I, 2; HER., VII, 102: *τῇ Ἑλλάδι πενίη μὲν αἰεί κοτε σύντροφός ἐστι.*

(2) Sulla storicità di Falaride (cfr. PIND., P. I, 96, sgg.) e sugli elementi reali della leggenda, v. FREEMANN, *History of Sicily*, Oxford, 1900, vol. II, App. VII, p. 458 sgg. Luciano è costretto a paragonarlo con personaggi mitici tanto la sua figura esce dalla vera tradizione greca: *οἱ Σκείρωνες καὶ Πιτυοκάμπται καὶ Βουσίριδες καὶ Φαλάριδες, Bis. acc.*, 8; cfr. *Ver. Hist.*, II, 23.

proprio. La tradizione greca si rivela anche in questo. La vita della Sicilia non è solo commerciale, è anche riccamente artistica, con una tendenza più viva che in Grecia alla forma decorativa. Empedocle filosofo e poeta, con un singolare amore per il fasto esterno che s'accompagna alla sua politica democratica, è ben figlio della Sicilia.

Qui le monete per la prima volta prendono un valore artistico, con la quadriga e la testa di donna dalle labbra sensuali. I suoi tempii sono più grandi e vistosi di quelli della Grecia. Non hanno, è vero, la grazia consumata e sobria dell'Acropoli ateniese; ma se li guardate di lungi, il quadro naturale in cui si inscenano è scelto con arte meravigliosa. Staglino essi i loro colonnati sul gran drappo verde della montagna, come a Segesta, o s'ergano per diversi piani ed angoli di luce sulla rossa cerchia delle mura agrigentine, la loro maestà non rivela meno la tecnica dell'architetto che quella del decoratore. Così pure uno dei più singolari esempi di estetismo greco nell'età classica, è dato da Segesta, dove Filippo di Crotone, vincitore olimpico, ha dopo morte, per la sua bellezza, un tempietto e sacrifici come un eroe (1).

La vita siciliana è così per più tratti simile alla nostra rinascenza: giovine, avida, splendida, è inquieta ed agitata. La tirannide, che è la forma di governo specifica della Sicilia, vi ha tutti i caratteri di un'ambiziosa monarchia militare (2).

---

(1) V. Herod., V. 47: *διὰ δὲ τὸ ἑωυτοῦ κάλλος ἠνείκατο παρὰ Ἐγεσταίων τὰ οὐδεὶς ἄλλος· ἐπὶ γὰρ τοῦ τάφου αὐτοῦ ἡρώιον ἱδρυσάμενοι θυσίῃσι αὐτὸν ἱλάσκονται.*

(2) V. Meyer, III, p. 628.

In una gente ellenica che aveva così ferme tradizioni di libertà, il Signore, per mantenere la sua dominazione, doveva circondarsi di fasto e di splendore. Fulgori d'arte, grandi imprese militari che trascendono i limiti della ristretta politica greca (1), splendide vittorie agonali e fondazioni di città a cui Pindaro ed Eschilo davano il suggello della consacrazione artistica (2), tutto questo barbaglio di grandezza doveva ripagare gli Elleni della libertà perduta e porre la figura del principe in una luce magnifica e ferma, sopra gli odii e le ambizioni, come un semidio. Ma a differenza di molte signorie della rinascenza, la tirannide non ha generalmente il consenso del popolo, e il

---

(1) Sui disegni politici di Ippocrate di Gela osserva il Freeman, II, p. 104: " We here see one marked difference between old Greece and the Greek settlements elsewere. No man, not Kleomenès himself, would have even dreamed of spreading his power as king or tyrant, over all Greece or over all Peloponnêsos. In Sicily such an ambition might seem not wholly unreasonable; and though it never was actually carried out, ruler after ruler was able to take not a few steps toward it ".

(2) Sulla fondazione di Etna vedi Diod. XI, 49; Pind. *Pyth.*, III, 69; *Nem.*, I, 6; e tutta la *Pitia* I; Aeschyl., fr. 6 sgg. N. Sullo splendore delle arti siciliane vedi Pindaro e Bacchilide nelle odi siciliane, *passim*. Luciano attribuisce anche a Falaride (non sappiamo se dalla tradizione storica o per ricostruzione verosimile), abitudini di governo, simili a quelle di Lorenzo il Magnifico nel distrarre il popolo: Luc., *Phalaris*, 3: *τὸν δῆμον ἐν θέαις καὶ διανομαῖς καὶ πανηγύρεσι καὶ δημοθοινίαις διῆγον*. I maggiori artisti del tempo Calamide e l'eginete Onata lavorano i doni votivi di Ierone per la vittoria olimpica.

tiranno non amato non l'ama (1). Nelle odi siciliane di Pindaro continuamente passano attraverso alle grandi prospettive eroiche che ricongiungono il Signore ad una stirpe divina, susurrate parole, prudenti e caute, che consigliano moderazione, e rendono il senso vivo di quella civiltà altrettanto inquieta quanto magnifica (2).

Nella vita politica di Empedocle, il campione della libertà civile, ritroveremo infatti il sospetto violento, non molto dissimile da quello che traeva agli eccessi gli uomini della rivoluzione francese (3).

Ma ciò che è particolarmente notevole in Sicilia è il mancarvi l'intima forza sicura e tranquilla di una salda tradizione, che costituisce invece il nerbo della politica in Grecia, particolarmente fra le stirpi doriche. Terra di colonie, la vita delle nuove città rassomiglia a quelle d'America nei primi secoli dopo la scoperta. Esse sono, come osserva giustamente il Meyer, *costruzioni artificiali* (4); son cresciute in poche generazioni. Agrigento aveva appena un secolo e già Pindaro la chiama *bellissima delle città mortali*; Siracusa, una delle più grandi città del Mediterraneo, era in gran parte opera di un sol principe (5). Se, come voleva l'antica saggezza greca, « la costituzione era l'anima

---

(1) Vedi Meyer, *loc. cit.*; cfr. Herod., VII, 156: *νομίσας* (sc. *Γέλων*) *δῆμον εἶναι συνοίκημα ἀχαριτώτατον*. Sulla tirannide siciliana cfr. anche Freeman, II, 51 sgg.

(2) Vedi particolarmente Pind., *Pyth.* I, 83 sgg.

(3) Cfr. Bidez, p. 127.

(4) Meyer, *loc. cit.* p. 633.

(5) Vedi Ern. Curtius, *Storia greca* (trad. it.), II, p. 491 sg.

della città » (1), in questi bei corpi era un'anima giovane, irrequieta, incostante e pronta agli eccessi.

***

Così ricca e commista di spiriti diversi e tumultuosi, la Sicilia doveva essere un ottimo campo al crescere e diffondersi della mistica.

Elementi mistici sono in tutta la cultura greca a partire particolarmente dal VI secolo; e l'Attica col suo fervore di agile vita ingegnosa, sempre alle scolte delle nuove idee, era stata nell'età di Onomacrito una delle sedi principali dell'orfismo. Ma le correnti orfiche in nessun luogo più ampiamente si estesero che nella Sicilia e nell'Italia meridionale. Qui troviamo le iscrizioni delle laminette orfiche col loro appassionato linguaggio rituale, qui abbiamo i più grandi profeti dell'antica mistica greca, Pitagora ed Empedocle (2).

Il clima spirituale della vita propriamente greca, nell'Attica particolarmente, è troppo terso, perchè la

---

(1) ISOCR., VII, 14: *ἔστι γὰρ ψυχὴ πόλεως οὐδὲν ἕτερον ἢ πολιτεία, τοιαύτην ἔχουσα δύναμιν ὅσην περ ἐν σώματι φρόνησις.*

(2) Per le correnti orfiche della Sicilia nota che di un *'Ορφεὺς Καμαριναῖος* parla Suida s. v. (VORS., II, 164, 9); così pure è ricordato un Timocle di Siracusa fra gli scrittori orfici (*ibid.*, 163, 15). Su Empedotimo siracusano e su di una sua visione estatica vedi ROHDE, *Psyche* [6], II, 94 n. sg.; cfr. VARRO, fr. 560 BÜCHELER, il Rohde però cerca di provare che egli sia semplicemente un personaggio fittizio creato da Eraclide Pontico. Sulle laminette orfiche vedi ciò che ne diremo più oltre e HARRISON, *Prolegomena to the study of Greek Religion*, 2ª ed., 1908, p. 572 sgg.; COMPARETTI, *Laminette orfiche*, 1910.

mistica possa mai vincere interamente. I valori mistici sono ombratili, inquieti, suffusi di tristezza e di penombra, e non possono prevalere di fronte alle due soleggiate realità che tengono il culmine nella civiltà greca: *lo Stato* con la sua forma umana e tangibile nella *città* e l'*intellettualismo* dei filosofi, quella sottile aria montana delle intelligenze in cui tutto il mondo prende le forme nitide e precise dei concetti intellettivi.

La mistica ha due forme e due gradi: l'*ascesi* nella vita, e il trasumanare, il congiungersi con Dio (1) dopo la morte. L'ascesi è essenzialmente l'entrare e confondersi della persona umana in un tipo, in una forma prefissa che ha bagliori di divinità. Ciò che è l'*imitatio Christi* per l'uomo del Medioevo, è con sensualità più violenta il rivivere il sacro mistero della vita di Dioniso nelle orgie bacchiche. Per l'orfico v'è una particolare *imitatio Orphei* (2); per il pitagorico tutta la vita è sotto la regola e il paradigma del maestro, che esso riproduce anche nella coscienza illusoria de' varî stadî delle sue peregrinazioni anteriori (3).

---

(1) Cfr. nelle laminette orfiche *ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο* DIELS[3], II, p. 176, 16: *θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου, ibid.*, p. 177, 9. In questo senso anche Empedocle dice: "io nume immortale non uomo „, nel luogo da noi citato in principio del I capitolo. Cfr. anche DIÈS, *Le cycle mystique* (1907), p. 41 sgg.

(2) Cfr. EUR., *Alc.*, 357 sgg., 962 sgg; *Hippol.*: 925 sgg.; HYPS., col. 3, 9 sgg. (*Suppl. Eur.* Arnim., p. 51), fr. 64, col. 2 (*ibid.*, p. 66 sg.).

(3) Di Empedocle e Pitagora vedremo poi: cfr. il proemio degli *Aitia* di Callimaco, il proemio degli *Annali* di Ennio, fr. 7, Vahlen, ecc.

Ma se voi l'osservate, la *polis* greca ha in sè stessa un'*ascesi* propria, ben altrimenti umana e virile. Se ne volete vedere gl'iniziati, guardate il fregio del Partenone, quella teoria di bei corpi muscolosi, le cui opere e gli atti si svolgono in un ritmo uguale e solenne con dignità meravigliosa. Tutta la vita nella città greca è un còmpito libero, virile, austero, che non lascia riposo a meditazioni vaganti. Opera di cittadino nell'àgora e nel tribunale, di soldato nella palestra e nei campi, d'uomo religioso nelle teorie sacre, nei cori religiosi. La città riconosce anche il culto mistico, ma l'assorbe; la moglie dell'arconte che si unisce a Dioniso nella sacra stanza (1), compie il rito per tutta la città.

I valori mistici trascolorano così in una lontana ombra di sogno, possono fermare alcuni momenti della vita, non occuparla tutta. L'estasi dionisiaca può sotto figurazione mitica occupare anche la scena greca nella tragedia, come nelle Baccanti di Euripide (2), ma se voi la mettete a fronte della dura, intensa, vivace realtà politica, nella commedia di Aristofane, i canti degli iniziati si confondono con il querulo gracidìo delle rane nella palude stigia. Ad essere pallidi per le veglie e per le meditazioni, a speculare v'è da

---

(1) ARIST., *De rep. Ath.*, III, 5: *ἔτι καὶ νῦν γὰρ τῆς τοῦ βασιλέως γυναικὸς ἡ σύμμειξις ἐνταῦθα γίγνεται τῷ Διονύσῳ.* Cfr. HARRISON, p. 536. Per il carattere civico che prendeva questo rito cfr. [DEMOST.], *in Neaer.* e HARRISON, *ibid.*

(2) Vedi la bella prefazione del ROMAGNOLI alla traduzione delle Baccanti di Euripide (Quattrini, 1912), e W. PATER, *Greek studies,* 1811, pagina 53 sgg.

sentirsi rampognati sulla scena da Eupoli o da Aristofane (1), e neppure il valore dimostrato sui campi di battaglia non salva Socrate dal dileggio dei comici.

***

Allo stesso modo la *polis* assicura all'uomo un'immortalità speciale, che non ha bisogno della trasumanazione mistica. L'uomo greco ha ideata la città per il compimento virile della propria persona, per vivere con lei più vite, per fondersi nella sua persona intelligente, magnanima e molteplice, egli la persona limitata e di rapido destino. Morto, l'anima sua rimane nelle leggi che ha fatto, nelle vittorie in cui il suo nome è inscritto, nelle magistrature che ha esercitate, nel ricordo perenne dei cittadini (2).

Non vi sono qui caste, come nell'Asia o nel Medioevo, che rendano la sua vita schiava a una forma immutabile e solo libera nell'universale, nei rapimenti della sua coscienza in Dio; non vi sono imperi di cui non conosca i confini, complicati organismi statali, il cui meccanismo gli sfugge e che lo travolgono. La città, lo Stato, egli l'ha tutto innanzi dall'alto dell'acro-

(1) Cfr. ARIST., *Nub.*, 102 sgg. Si noti che nella figura di Socrate Aristofane nelle *Nuvole* pone in caricatura elementi orfici e mistici, particolarmente nell'iniziazione di Strepsiade vedi le ricerche e osservazioni della HARRISON, p. 512 sgg.; vedi anche le accuse che DEMOST., *De corona*, p. 259, muove ad Eschine, cfr. HARRISON, p. 492 sg.

(2) Cfr. GORG., fr. 6; DIELS, II, p. 248, 5 sgg. e particolarmente 28 sgg.: *τοιγαροῦν αὐτῶν ἀποθανόντων ὁ πόθος οὐ συναπέθανεν, ἀλλ' ἀθάνατος οὐκ ἐν ἀθανάτοις σώμασι ζῇ οὐ ζώντων.*

poli; ogni tempio, ogni angolo della sua terra ha per lui una tradizione antica, la cui storia gli è presente come quella della sua famiglia (1); la voce di questo essere umano, armonico, compiuto gli giunge col grido del banditore che annunzia gli editti; vivo e nobile lo vede nelle danze delle vergini e degli efebi. La filosofia stessa raccoglie questi valori presenti ed effettivi e solo li rischiara; le due opere maggiori di Platone sono la *Città* e le *Leggi*, la Morale d'Aristotele mira tutta ai libri Politici che ne sono il culmine, e la sua politica non ha nulla a che fare con il nuovo impero di Alessandro; il suo fine è la città di *diecimila uomini* (πόλις μυρίανδρος) che basti a sè e non schiacci l'uomo sotto un'ampiezza in cui egli si sperda. Quando la filosofia cristiana vorrà compiere il suo primo atto ufficiale, il suo libro sarà ancora la *Città di Dio* di S. Agostino (2), in cui però i poli della vita sono trasferiti dalla terra al cielo.

Tanta è la forza dell'abitudine che il Pitagoreismo diventerà anch'esso una setta politica, una *politeia* religiosa, e quando come forma politica sarà soppresso violentemente, i suoi adepti si sperderanno (3) e andranno vaganti per la Grecia come corpi senz'anima.

***

Ma nella Sicilia la vita politica è, abbiamo visto, diversa: essa risente della vicinanza di Cartagine; più grande, più splendida, è incerta e catastrofica.

---

(1) Vedi il grazioso passo del *Fedro* di Platone, p. 230 sg.

(2) Il valore ufficiale di quest'opera di S. Agostino è ben studiato dal Boissier in *La fin du paganisme*.

(3) Vedi per gli elementi storici Meyer, III, 665 sg.

Come le città vi sorgono o si raddoppiano per volere di un signore, così l'ambizione di un tiranno le distrugge senza che spesso la dura necessità di guerra serva di scusa. Non senza ragione Pindaro chiama Siracusa « sacro terreno d'Ares dalla guerra profonda » (1).

Gli abitanti di Zancle son fatti schiavi e la città ripopolata prende nome di Messina. Catana e Nasso, vissute a lungo sotto le savie leggi di Caronda, vedono la loro popolazione scacciata dal suolo patrio e portata a Leontini; al posto di Catana, alle falde dell'Etna sorge Etna. Camarina è distrutta dagli stessi Siracusani che l'han fondata; Imera è ripopolata di genti straniere; i maggiorenti di Megara sono trapiantati a Siracusa e il popolo minuto è venduto schiavo. La città non è dunque più la virile immortalità vivente: la sua vita è talora più effimera di quella dei suoi cittadini.

Ma in Grecia, anche nel mezzo della guerra del Peloponneso, quando la politica è più realista, più aspra, più spietata, l'editto della distruzione di Mitilene ottenuto da Cleone viene il giorno dopo revocato (2).

---

(1) Pind., *Pyth.*, II, 1 sg. Vedi la trad. del Fraccaroli:

O grande Siracusa: o d'Ares tempio,
Diva nudrice d'uomini
E di cavalli che al suon d'armi esultano.....

(2) Vedi il discorso di Cleone e la risposta di Diodoto, in Thuc., III, 37 sgg.



In un governo di Signorie, come per lungo tempo fu il governo della Sicilia, fra il cittadino e lo Stato è una barriera. Gelone fa una volta il bel gesto di rassegnare il potere nelle mani dei cittadini; ma è un accorgimento politico: egli sapeva che il popolo, disusato alla libertà, abbagliato dal suo potere, avrebbe ricusato (1).

Alcibiade, presentando presso Tucidide la Sicilia all'ambizione di conquista degli Ateniesi, con quella nuda eloquenza dei fatti e quegli scorci che lo storico ateniese ama, dice di quelle città: « in commiste turbe s'addensano uomini e facili sono a mutar governo ed accogliere nuove genti » (2).

L'*ascesi* politica vi è dunque assai minore che non in Grecia: a persuadercene basta consultare la commedia di Epicarmo. Manca in essa quella che è la nota principale della scena di Eupoli e di Aristofane, lo spirito battagliero, cittadino, quel temperamento attico antico, che non rappresenta nell'arte un tipo astratto, ma l'individuo reale nel tempo; vi manca l'invettiva personale, la critica audace e continua che

---

(1) V. Diod., XI, 26; Plass, *Die Tyrannis*, I, 294.

(2) Thuc., VI, 17, 2: *ὄχλοις τε γὰρ ξυμμίκτοις πολυανδροῦσιν αἱ πόλεις καὶ ῥᾳδίας ἔχουσι τῶν πολιτειῶν τὰς μεταβολὰς καὶ ἐπιδοχάς*. Per *ἐπιδοχάς* vedi lo Scol.: il discorso di Alcibiade è naturalmente fatto in conformità delle sue mire politiche, ma per questa parte corrisponde a quanto sappiamo d'altra fonte della Sicilia.

sferza, rinnova gli spiriti, li richiama, li ammonisce. Non la corrono voli audaci di strofe in cui la voce della città parla unanime (1): è cresciuta in un clima diverso, più raffinato, lussuoso (2), complesso (3), vi si scorgono di scorcio dei tipi (4) che prevarranno più tardi nella commedia psicologica di Menandro e nella

---

(1) Per l'assenza del coro e dell'elemento politico nella commedia di Epicarmo vedi KAIBEL, *R. Enc. Pauly-Wissowa*[2], sub. voc.

(2) Rappresentazioni di una vita raffinata e gaudente, quali appariranno più tardi nella commedia nuova e media, vedi in EPICH., fr. 21, 76, 124, 132 sgg.

(3) Elementi filosofici vedi nei fr. accolti dal DIELS[3], 117 sgg. Il DÉNIS, I, 57 sg., crede che gran parte di questo elemento filosofico venga da falsificazione; ma ha torto: il fr. 1, ad esempio, non è un punto anacronistico, perchè non si riferisce, come egli crede, a Zenone, ma a Parmenide (cfr. PARM., fr. 8, 5 sgg., 36 sg. con EPICHARM., I, 4, 6; vedi del resto anche HERACL. fr. 30): ad Eraclito si riferisce il fr. 2.

(4) Epicarmo è l'inventore del tipo del parassita. Già Ateneo, VI, 235, cfr. 236 *b*, lo osservò: *τὸν δὲ νῦν λεγόμενον παράσιτον Καρύστιος ὁ Περγαμηνὸς ἐν τῷ περὶ διδασκαλιῶν εὑρεθῆναί φησιν ὑπὸ πρώτου Ἀλέξιδος ἐκλαθόμενος ὅτι Ἐπίχαρμος ἐν Ἐλπίδι ἢ Πλούτῳ ... αὐτὸν ποιεῖ τὸν παράσιτον λέγοντα τοιάδε πρὸς τὸν πυνθανόμενον·*

Συνδειπνέω τῷ λῶντι, καλέσαι δεῖ μόνον,
καὶ τῷ γα μηδὲ λῶντι κωὐδὲν δεῖ καλεῖν.

Il PASCAL (PLAUTO, *I captivi*, Sandron, 1904, App. p. 121 sgg.) ha già posto a fronte questi versi con i primi dei *Captivi* di Plauto (*Act.*, I, 69 sgg.) ed ha aggiunti altri confronti di cui alcuni molto significativi. Più incerto è il tipo del *campagnuolo* (*Ἀγρωστῖνος*), il *burbero*, la *donna di Megara*, che non si sa quanto potessero accostarsi a quelli che piacquero poi alla commedia nuova.

commedia romana (1). L'uomo vi appare più solo, isolato di fronte a sè stesso ed ai suoi intimi problemi.

***

Un altro elemento ha dato la Sicilia alla mistica: la folla. Le sue città sono ben altrimenti popolose che in Grecia: in qualche misura la Sicilia doveva già presentare il carattere che conserva anche ora. Sotto la minaccia continua di guerre, di fronte alla pressione degli stabilimenti fenici e sicani, la campagna vi doveva essere poco abitata; folte d'uomini invece le città; assai minore che nell'Attica v'era certamente la proprietà minuta con i suoi costumi semplici ed

---

(1) Per Plauto ed Epicarmo cfr. VARRO, *de poetis ap. Prisc. IX, 32*: " deinde ad Siculos se applicavit (sc. Plautus). „ Anche lo Scol. Crucquiano ad HOR., *Ep. II, I, 58*, spiega " Plautus dicitur ad laudem Epicharmi studiosissime appropinquare, ad Epicharmum maxime accedere „ (cfr. PASCAL, *Capt.*, p. 124): e se il v. di Orazio " Plautus ad exemplar Siculi properare Epicharmi „, vuol dire, come vogliono i più, che la favola era più serrata in Epicarmo che negli altri comici, anche questo è un tratto che la commedia di Epicarmo ha comune con la commedia posteriore, diversamente dalla commedia attica antica, varia, complessa di elementi diversi, interrotta da episodi e piena di liberi voli nelle regioni della fantasia. Per le somiglianze probabili fra la commedia di Epicarmo e quella che prevalse poi in Grecia puoi anche cfr. ARIST., *Poet.*, V, 1449*b*, 5 sgg.: *τὸ δὲ μύθους ποιεῖν* [trovarono] *Ἐπίχαρμος καὶ Φόρμις. τὸ μὲν ἐξ ἀρχῆς ἐκ Σικελίας ἦλθε, τῶν δὲ Ἀθήνησιν Κράτης πρῶτος ἦρξεν ἀφέμενος τῆς ἰαμβικῆς ἰδέας καθόλου ποιεῖν λόγους καὶ μύθους.*

agresti, che dànno un così buon profumo campagnuolo agli Acarnesi di Aristofane. Ed è una folla mista con forti squilibrii sociali, grande la ricchezza e grande la povertà. La battaglia di Imera vi ha rovesciate turbe di schiavi; a Girgenti non pochi cittadini ne possedettero più di cinquecento (1): v'è in ciò qualche tratto che ricorda la decadenza romana col suo pullulare di plebi avide di nuove fedi. E la folla col suo intrico di anime vogliose, stanche ed incolte, è l'eco vario e sonoro in cui la voce del veggente si ingrandisce e diventa afflato religioso. A ciò aggiungi una vita molle, doviziosa (2), con la lassitudine del godere e l'inquietezza che ne rimane nell'animo. Per questi climi complessi di cultura paiono scritti i versi di Lucrezio:

eximia veste et victu convivia, ludi,
pocula crebra, unguenta coronae, serta parantur,
nequicquam, quoniam medio de fonte leporum
surgit amari aliquid quod in ipsis floribus angat! (3).

A sanare questa lassitudine e questo scontento del presente effettivo la mistica presenta il fascino delle sue fedi, e la nota mistica penetra in Sicilia anche nelle corti: per Terone agrigentino son scritti i versi dell'olimpica II di Pindaro, in cui la vita mistica è ritratta in conformità delle credenze del Signore della città di Empedocle, in colori più brillanti, ma simili in più tratti allo spirito della poesia empedoclea:

---

(1) Diod., XI, 25.
(2) Cfr. Athen., XII, 527 *C*; Plat., *Rep.*, p. 404 *D*.
(3) Lucr., IV, 1125, sgg.

Ma quei che tre volte
vivendo in entrambe [le vite], mantennero
l'anima scevra da colpe,
pervengon, lungh'essa la via
di Giove, alla torre di Crono,
dove le brezze marine
spirano all'isole intorno,
dei Beati; ed avvampano petali
d'oro dagli alberi fulgidi, alcuni sul suolo
ed altri ne nutrono l'acque
ed essi alle mani ed al capo ne intrecciano serti (1).

È la mistica regale: una nuova sfera di splendore in cui si integra lo splendore terrestre, ma Empedocle darà voce più intima alle ansie di un'umanità combattuta, incerta, smarrita nelle ombre di un'esistenza travagliata. In questo, pur con la sua fine cultura sdegnosa, è il vero apostolo; la voce che chiama non i felici della terra, ma le anime che soffrono.

A tutto ciò aggiungi che la Sicilia è ricca di culti ctonici che sono più uniti all'orfismo (2); la carica di

---

(1) Pind., Ol., II, 75 sgg. Trad. di E. Romagnoli (*Le Baccanti di Euripide*, p. xii sg.). Per i rapporti fra la vita mistica con la splendida sorte regale cfr. i vv. 53 sgg. Che tanto Empedocle quanto Pindaro si riferiscano ad un rituale anteriore è provato dalle somiglianze fra questo ed altri passi di Pindaro e i fr. di Empedocle (cfr. Pind., v. 77 (Christ.); Emp., fr. 142, e fr. 119, 2, se pure è esatta l'integrazione del Diels[3]; Pind., 75, ἑστρίς; Emp., 115, 6; Pind., 66; Emp., 115, 4. Cfr. Pind., fr. 133; Emp., 136, 2. Cfr. la laminetta di Petelia, Diels, II, 175, 32).

(2) Vedi per la festa di Persefone, *Κόρης καταγωγή*, Diod., V, 4; Pind., *Nem.*, I, 13 sg. Cfr. per Demetra e Persefone: Holm, *Geschichte Siciliens in Alterthum*, I, 178; per Dioniso Holm, *ibid.*

ierofante degli dei ctonici era ereditaria nella famiglia di Jerone (1): Girgenti stessa è la « *città di Persefone* » (*Φερσεφόνας ἕδος*) (2), dono nuziale di Zeus alla fidanzata di Ade quando per la prima volta comparve svelata allo sposo stigio (3).

Ma il quadro delle occasioni offerte dalla Sicilia alla mistica non sarebbe pur completo senza qualche altro tocco che ne stabilisca meglio i piani. Infatti, come nella vita politica, così anche nella vita dello spirito manca in Sicilia un ritmo fermo e uguale che domini i problemi e li svolga in forme progressive sino alle ultime conseguenze: quel ritmo grande che nell'Attica accompagna la filosofia da Anassagora ad Epicuro, l'eloquenza da Antifonte a Demostene, la tragedia da Tespi agli epigoni del dramma classico, la commedia nel suo svolgimento da Cratino a Menandro. In Sicilia tutto ha più breve respiro e più rapido destino: l'intima ricchezza di vita spirituale è meno copiosa, più veloce è la decadenza politica. Come alcuni dei suoi tempii non ebbero mai il loro coronamento (quello di Segesta e il tempio di Zeus olimpico a Girgenti, per es.) (4), come la sua commedia si può dire si chiuda con Epicarmo, così la filosofia e la mistica di Empedocle non hanno svolgimento ulteriore. Lo spirito d'Epicarmo passa nei mimi di Sofrone chiudendosi in un genere più raffinato che precorre l'ellenismo; la ricchezza filosofica di Empe-

(1) Vedi PIND., *Ol.*, VI, 95, e lo scolio; cfr. HEROD., VII, 153: *ἀνὰ χρόνον αὐτοῦ οἱ ἀπόγονοι* (Gelone e i suoi discendenti) *γενόμενοι ἱροφάνται τῶν χθονίων θεῶν διετέλεον ἐόντες.*

(2) PIND., *Pyth.*, XII, 2.

(3) *εἰς τὰ ἀνακαλυπτήρια*, SCHOL. PIND., *loc. cit.*.

(4) Per il tempio di Zeus Olimpio Cfr. DIOD., XIII, 82.

docle, appassionata, molteplice, curiosa, si esaurisce nella declamazione retorica di Gorgia (1). Anche in questo la Sicilia ricorda la decadenza italiana, ove cattedrali magnifiche, sorte da un consentimento mirabile di popolo e d'arte, rimangono senza facciata, e i moti religiosi dei Sociniani e del Savonarola sono ben presto spenti, mentre lunga, assidua e vittoriosa è l'azione della riforma fuori d'Italia.

Del resto è questa la miglior lode di Empedocle: l'uomo che ha tratto la mistica Siciliana dalle oscure forme rituali, e le ha dato un'anima intelligente di vita e d'arte, che ascoltato dalle turbe ha disegnato uno dei più compiuti sistemi prima di Platone e di Aristotele non è un oscuro nome nella lunga lista dei profeti e taumaturghi ellenici (2), ma appartiene per tutta la sua persona ricca e molteplice alla storia della letteratura e del pensiero greco.

Egli ha veramente una buona novella ed un suo messaggio da recare agli uomini, e quando l'annunzia con voce commossa di fede:

> Amici, ben so che l'anima pura del vero
> è nel messaggio ch'io reco (3).....

---

(1) Sul περὶ φύσεως di Gorgia e sul suo *Nichilismo filosofico* di cui tanto si è discusso, credo che giustamente, almeno nelle linee generali, abbia riconosciuto il vero Enrico Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Teubner, 1912, p. 1 sgg., cfr. particolarmente la conclusione, p. 35: " Der ' philosophische Nihilismus ' des Gorgias ist aus der Geschichte der Philosophie zu streichen. Seine Scherzrede [παίγνιον] über die Natur hat ihren Platz in der Geschichte der Rhetorik ".

(2) Vedine una delle più complete in Clem. Alex., *Strom.*, I, 399, *P.*

(3) V. fr. 114.

un piccolo mondo bramoso s'accoglie intorno a lui nel gran mondo ellenico.

*
* *

Empedocle nacque ad Acragante circa il 492 a. C. (1). Tutte le circostanze che possono dare ad un uomo un temperamento sicuro, indipendente, con uno sguardo fermo e riassuntivo sulle cose, ebbe dalla fortuna. Esciva da una famiglia illustre e ricca (2), suo padre Metone non era probabilmente un personaggio oscuro nella storia di Agrigento, benchè sia difficile determinare qual parte vi abbia avuto (3); e la vita

---

(1) Per la vita di Empedocle vedi particolarmente FREEMAN, *op. cit.*, II, p. 558 sgg.; ZELLER, I^5, p. 750 sgg.; DIELS, *Gorgias und Emped.*, p. 344 sgg.; BIDEZ, *op. cit.*, p. 105 sgg. Il periodo 492-432 per la vita di Empedocle è il più probabile (vedi la discussione dello ZELLER e DIELS, *loc. cit.*): DIOG., VIII, 74, ne pone l'*ἀκμή* nel 444 (secondo il calcolo di Apollodoro), calcolo, come sempre, approssimativo e basato sul dato della fondazione di Turii (vedi il testo di Apollodoro in DIELS, *Vors.*, p. 194, 6 sgg.). Ma la testimonianza di Teofrasto, DIELS, p. 200, 11 sg., induce ad abbassare alquanto l'anno della nascita. Però queste date sono solo approssimative. La data della morte è calcolata sulla testimonianza che egli sia morto a 60 anni (DIOG. L., VIII, 52; DIELS, p. 194, 15).

(2) V. DIOG. LAERT., VIII, 51: cfr. 66: *οὐ μόνον ἦν τῶν πλουσίων, ἀλλὰ καὶ τῶν τὰ δημοτικὰ φρονούντων.*

(3) Il BIDEZ, *op. cit.*, p. 105, scrive: "*Méton, son père, dut remplir dans le gouvernement de la ville un rôle important*", e il FREEMAN, II, p. 345 e 559, congettura da DIOG. LAERT., VIII, 72, che anche Metone dovesse avere avuto tendenze democratiche (così pure la MILLERD, *On the interpr. of Empedocles*, p. 6, n. 1). Ma in verità nulla di questo si può trarre con

di Empedocle si svolge nell'età di maggior splendore della sua patria. La saggia signoria di Terone l'aveva resa una delle più grandi città dell'isola e del Mediterraneo, e il breve periodo dell'imperio dispotico del suo successore Trasideo, presto rovesciato, era giunto in tempo per fare aborrire ogni governo tirannico. La giovinezza di Empedocle conobbe i canti della libertà; egli l'amò e la favorì (1) con quel primo ardore dell'anima giovine che serba indelebili le impressioni, e per tutta la vita ne fu il difensore.

Era del resto un'età solenne per il mondo greco: le battaglie di Imera (480) in Sicilia e di Salamina in

---

certezza dal testo che Diogene riferisce sull'autorità di Neante: v. Diog. L., VIII, 72: *Νεάνθης... φησὶ Μέτωνος τελευτήσαντος τυραννίδος ἀρχὴν ὑποφύεσθαι*. Le parole di Neante non mi pare diano altro che un dato cronologico. Come è noto, dopo la morte di Terone (472/1), la cui signoria non era stata aspra, ma anzi saggia sì che ottenne dagli Agrigentini gli onori divini (Diod., XI, 53: *ὁ μὲν οὖν Θήρων τὴν ἀρχὴν ἐπιεικῶς διῳκηκὼς καὶ ζῶν μεγάλης ἀποδοχῆς ἐτύγχανε παρὰ τοῖς πολίταις καὶ τελευτήσας ἡρωικῶν ἐτύγχανε τιμῶν*): gli successe il figlio Trasideo, di cui dice Diodoro che dopo la morte del padre *ἦρχε τῆς πατρίδος παρανόμως καὶ τυραννικῶς*. È probabile che le parole di Neante voglian dire solo che Metone morì poco prima della successione di Trasideo, con cui il governo si mutò veramente in tirannico. Poichè il nonno di Empedocle fu vincitore Olimpico nel 496 il porre la morte di Metone poco prima del 472/1 non avrebbe nulla di strano. Non è però escluso che possa trattarsi anche dei moti oligarchici contro cui si oppose più tardi Empedocle, cfr. Diog. Laert., VIII, 64 sgg. Va però notato che quivi *τυραννίς*, trattandosi di un banchetto, ha una significazione assai diversa.

(1) Vedi Diogene Laerzio, VIII, 72.

Grecia che la tradizione poneva nel medesimo giorno (1), mettendo a fronte, in uno dei momenti più significativi della storia, le avverse civiltà dell'oriente e dell'occidente, avevano segnata la gloria del giovane popolo ellenico vincitore. Più anche che dopo le guerre puniche in Roma, gli animi erano esciti da questa prova rinnovellati, con una veduta più profonda e più limpida del mondo. Mai la vita era parsa più solenne con un lontano bagliore divino.

Mentre i Romani alla vigilia di una vittoria che schiudeva loro l'impero del mondo s'erano trovati innanzi ad una civiltà fino allora ad essi quasi ignota e che umiliava la loro ambizione e sferzava l'avidità di godere lungamente repressa, i Greci vittoriosi si trovarono di fronte a sè stessi, alla loro tradizione intelligente che poggiava nell'ideale, consacrata dalla vittoria. Come il loro animo era serio, la risonanza ne fu grande: videro essi la storia umana e divina con un altro rilievo: la religione dell'epos omerico con i suoi valori ingenui e realistici prende una nuova significazione; la storia l'interpreta, l'intelligenza l'illumina. Con un nuovo senso religioso più puro e terso leggono nel mito e nella storia i contemporanei delle guerre persiane, Eraclito, Erodoto (2), Eschilo, Pin-

---

(1) Herod., VII, 166: *πρὸς δὲ καὶ τάδε λέγουσι, ὡς συνέβη τῆς αὐτῆς ἡμέρης ἐν τῇ Σικελίῃ Γέλωνα καὶ Θήρωνα νικᾶν Ἀμίλκαν τὸν Καρχηδόνιον καὶ ἐν Σαλαμῖνι τοὺς Ἕλληνας τὸν Πέρσην.*

(2) Per Eraclito (535-475) in quanto partecipa dello spirito di quest'età, vedi Diels, *Herakleitos* [2], p. VI-VII. Molto sarebbe a dire sul fatalismo storico di Erodoto, ma non è qui il luogo. Basti dire che esso non è passivo come il fatalismo

daro, Sofocle. Un medesimo riflesso della legge intelligente che è signora e suprema armonia nei *Persiani* e in tutta la tragedia di Eschilo, è pure nell'*Intelligenza (νοῦς)* di Anassagora, come principio ordinatore dell'universo.

Anche Empedocle è un interprete di questo solenne momento dell'anima greca. A lui pure il mondo appare in una significazione nuova, come sempre dopo le grandi crisi di un popolo (1). La coloritura grigia della torpida vita quotidiana è caduta; il mondo s'è svelato con i suoi misteri più profondi e le sue prospettive infinite; anch'egli lo vede con un nuovo senso religioso. La vita non è solo più un dato dell'esperienza, è una conquista, uno *κτῆμα εἰς ἀεί*, tanto più per Empedocle, perchè si schiude non già sulle tenebre vaghe dell'Ade omerico, ma scorge alla vita divina. I tratti essenziali della natura umana gli appariscono in forma potente; ma per lui pure, come per Dante il poeta delle libertà comunali, la realtà effettiva per cui combatte e che indaga si chiude con la catarsi mistica.

Del resto la vittoria di Imera, come più rapida e

---

orientale, ma drammatico come quello di Eschilo, benchè men puro. Egli, non diversamente di Eschilo nei *Persiani*, sente quale è la significazione della vittoria greca: la superiorità cioè dell'uomo sulla gerarchia, della legge intelligente sulla tradizione statica, immobile, secolare. Però come ionico è più vicino all'*epos*; ed anche nella sua storia, come nei poemi d'Omero, si infonde un rivolo di vaga tristezza, sì che più facilmente ha subìto l'influsso del pessimismo di Ippia, sui cui rapporti con Erodoto vedi Nestle, *Herodots Verhältnis zur Philosophie und Sophistik*, Schönthal, Progr., 1908, p. 21.

(1) È opportuno ricordare che Empedocle scrisse un poema sulla spedizione di Serse. Vedi Arist., *ap. Diog. L.*, VIII, 57.

facile, aveva avuto in Sicilia effetti meno profondi; ricca di immediate conseguenze materiali la sua significazione morale è meno ampia. Agrigento le deve in parte l'avere acquistato coscienza della sua forza e l'essersi rivendicata in libertà; le deve la sua ricchezza accresciuta, le orde di schiavi cartaginesi che contribuirono all'edificazione dei suoi tempii e ad altre opere di abbellimento della città (1). Ma non era una nuova vita che s'infondesse in un giovane corpo, era il culmine di una grandezza lussuosa e raffinata che doveva presto precipitare.

Settant'anni dopo, la « *Città di Persefone* » periva per opera di quegli stessi Cartaginesi che aveva vinto.

***

Ma in quel suo breve meriggio dovette essere meravigliosamente bella ed opulenta. Pindaro che ha per la Grecia talora qualche tocco di semplicità agreste (2) dedicò ad Agrigento uno dei suoi più luminosi proemii: « Te supplico, amica dello splendore, bellissima delle città mortali, di Persefone sede, che sulle rive

(1) Diod., XI, 25. La maggior parte dei fuggitivi dalla battaglia si rifugiò verso Agrigento. Diodoro dice che la città era rigurgitante di prigionieri fatti schiavi: sulle opere pubbliche in cui furono impiegati vedi Diod., *ibid.* Vedi particolarmente la descrizione della grande peschiera, che ha carattere di fastosità decorativa affatto singolare nell'antica vita greca.

(2) Egina " dai lunghi remi ", Atene " rupestre " o " coronata di viole ", Pind., *Ol.*, VIII, 27; VII, 82, fr. 76 (Christ).

dell'Acraganto pascolate di greggi abiti ben costrutto poggio, o Signora, benigna con sorriso degli immortali e dei mortali, accogli questa corona che da Pito viene all'inclito Mida, e lui pure che l'Ellade tutta vinse nell'arte cui Pallade ritrovò, il terribile lamento intessendo delle truci Gorgoni » (1).

E anche ora, nella gloria vermiglia dell'ultimo sole che ne accende le terre ambrate o rossigne, aperta al brunito mare africano, a cui tende la sacra fronte dei suoi templi, essa è quale la vide Pindaro, l'amica dello splendore, *φιλάγλαος Ἀκραγας*.

Questo particolare decorativo non è senza influenza nella vita di Empedocle; la sua persona si inquadra bene nella dovizia della sua città: quando egli vuole presentarsi nei suoi versi si ritrae sull'Acropoli coronato di infule e di ghirlande in mezzo al popolo che ama (2). Ed infatti egli non ha parole aspre e dure verso i suoi cittadini, come Eraclito o come Platone che raffigura il Demo ateniese come il perfetto sofista (3); v'è scontento e tristezza nella sua poesia, ma non è lo scontento delle realtà effettive e immediate, è la tristezza vasta delle limitazioni mortali (4). Il giudizio stesso che pronunzia sugli Agrigentini rivela queste preoccupazioni spirituali: « Essi sono insaziati di godere come se dovessero morire il domani, e costruiscono i loro palazzi come

---

(1) Pyth., XII, 1 sgg.

(2) Vedi il fr. 112 già riferito.

(3) Per Eraclito vedi sopra p. 25; per Platone, *Rep.*, VI, 492; cfr. 496. Quanto ad Empedocle vedi invece il principio del fr. 112.

(4) Fr. 2; 15, 2; 62, 1; 115, 8 sgg.; 118; 121, ecc.

dovessero vivere eternamente » (1). Nell'estrema decadenza del mondo antico S. Paolo ha una stessa rampogna per i Corinzii, solo svolge un altro testo d'epicureismo volgare (2).

Tale era la città di Empedocle giunta al suo estremo meriggio, ma un meriggio così breve che già era nell'aria immota il presentimento della sera. Era un mondo che si disfaceva, ma non in una corruzione violenta e tragica come nella fine dell'impero romano: in Acraganto è una società gaudente con una particolare mollezza italica abbandonata a godere senza passioni tumultuose. Diodoro ricorda i costumi ospitali degli Agrigentini, che bene si accordano con il loro amore per il lusso. È nel loro temperamento una bontà prodiga senza grandi virtù civiche (3). Ed in realtà settant'anni più tardi la mollezza era giunta a tal

(1) Diog. Laert., VIII, 63; Eliano, *V. H.*, XII, 29, riferisce l'aneddoto a Platone, ma è da notare che esso mentre bene conviene al tempo di Empedocle quando la città era nel massimo splendore, non avrebbe più ragione d'essere quando Platone venne in Sicilia dopo l'espugnazione di Agrigento. È accaduto anche qui ciò che suole accadere dei detti d'un autore men noto che sono attribuiti a un personaggio più famoso. Del resto se Diogene toglie da Eraclide Pontico, citato poco sopra, questi era discepolo di Platone e difficilmente avrebbe attribuito ad altri un detto del Maestro, se toglieva da Timeo, al quale appartiene gran parte di questa sezione della biografia di Diogene (60 sg.); questi era generalmente bene informato delle cose della Sicilia.

(2) S. Paul., *Ep. ad Cor.*, I, 15, 32: *φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὔριον γὰρ ἀποθνήσκομεν.* Cfr. per il detto tradizionale Athen., VII, 336 *B*: *πιὲν φαγὲν καὶ πάντα τᾷ ψυχᾷ δόμεν.*

(3) Diod., XIII, 83 sg.

punto che durante l'assedio cartaginese si dovette fare un editto che vietava di dormire con più di due guanciali nei corpi di guardia (1). Un altro particolare curioso di questa ebbrezza vaga che dilegua il senso del presente, ci è ricordato per fonte indiretta dalle storie di Timeo. Una casa di Agrigento era chiamata *la Trireme*, in memoria di una singolare fantasia orgiastica. Una brigata gaudente della città raccoltasi quivi a banchetto era giunta a tal punto d'ebbrezza da figurarsi d'essere su di una nave in tempesta, sentendone il sommovimento fra la nausea del vino, e s'era data a gettare il vasellame dalla finestra come per alleggerirla: quando il domani vennero i magistrati della città, trovarono i giovani ancora ebbri che li scambiarono con divinità marine salutandoli col nome di *uomini Tritoni* (2).

Tutto ciò spiega la strana complessità del pensiero di Empedocle a cui già abbiamo accennato: v'è la giovinezza della scienza che sorge, e la vecchiezza di un mondo che precipita, la natura veduta dalla vergine curiosità greca come un brulichio molteplice e perenne di vite, in mezzo ad un vago nimbo apocalittico. V'è la tristezza solida che ha per sfondo la grandezza e l'opulenza; lo scontento e le ambizioni spirituali in una civiltà che non ha più nulla da conquistare nel reale ma tutto attende dal sovrannaturale e dal sogno.

La filosofia di Empedocle non è infatti *storica* o *dialettica*, non supera i contrarî in una realtà che si

---

(1) Diod., XIII, 84, 6.
(2) Tim. *ap.* Athen., II, 5.

conquista, ma fluttua fra essi perenne. Come per i cristiani, la vera divinità di Empedocle si può dire sia

" il puro flutto divino dell'inviolabile Amore „ (1);

ma esso in un ciclo ricorrente in eterno è sopraffatto dall'odiosa *Contesa*. V'è prefigurato quel manicheismo, che sorto nella decadenza del mondo antico ricorrerà più volte nei secoli tormentati del medioevo. E questo, mentre nell'Attica l'ideale umanità greca è concepita nelle forme vive della drammatica, della storia, della politica, come un impero nuovo con sue leggi proprie nel grande impero del mondo naturale.

Come già abbiamo osservato, dinanzi ad Empedocle le prospettive del mondo greco si scompongono stranamente: è già un antico rispetto a Tucidide, che è di pochi lustri più giovane di lui; e sarà, dopo più secoli, quasi un contemporaneo rispetto a Plotino ed a Porfirio.

***

Alcuni tratti dell'educazione di Empedocle gettano luce sulla sua figura.

Ricco e desideroso di viaggi (2) dovette certo visi-

---

(1) Fr. 35, 13. Empedocle dà veramente alla Philìa una significazione ben superiore che al Neìcos, vedi il fr. 17, 21 sgg.; ove parla di entrambi; vedi anche le osservazioni che faremo in proposito nel 3° capitolo.

(2) Vedi infatti il viaggio ad Olimpia (di cui parleremo poi) quello a Turii, e la vita errante degli ultimi suoi anni; cfr. anche il fr. 112, 7.

tare Elea, ove il pensiero greco fioriva di nuova vita: che ivi sia stato discepolo di Parmenide è attestato da varie fonti (1). La dottrina del vecchio di Elea è sempre presente alla mente di Empedocle, se anche i loro temperamenti filosofici sono profondamente diversi. Ma come di ciò dovremo meglio toccare nel capitolo sulla filosofia di Empedocle, studieremo qui piuttosto due altri influssi che anche più profondamente contribuirono a formarne la coscienza.

Gli agrigentini amavano considerarsi originari da Rodi (2), che ricollegava la sua fondazione agli Asclepiadi: ma senza risalire a queste origini mitiche, facili erano i commerci fra la Sicilia e la Magna Grecia, dove Crotona era una delle sedi più fiorenti dell'antica medicina greca, e medici infatti furono e contemporanei in Girgenti Empedocle, Pausania ed Acrone (3).

---

(1) Diels, 200, 12 (Teofrasto); 195, 8 (Alcidamante).

(2) Vedi Siefert, *Akragas und sein Gebiet*, Hambourg, 1845, p. 64 sgg., e Bidez, *loc. cit.*, p. 105.

(3) Vedi Galeno, *Meth. med.*, I, 1 [X, 5[K].]: *καὶ πρόσθεν μὲν ἔρις ἦν οὐ σμικρὰ νικῆσαι τῷ πλήθει τῶν εὑρημάτων ἀλλήλους ὀριγνωμένων τῶν ἐν Κῷ καὶ ἐν Κνίδῳ· διττὸν γὰρ ἔτι τοῦτο τὸ γένος ἦν τῶν ἐπὶ τῆς Ἀσίας Ἀσκληπιαδῶν ἐκλιπόντος τοῦ κατὰ Ῥόδον· ἤριζον δ' αὐτοῖς τὴν ἀγαθὴν ἔριν ἐκείνην, ἣν Ἡσίοδος ἐπῄνει, καὶ οἱ ἐκ τῆς Ἰταλίας ἰατροί, Φιλιστίων τε καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Παυσανίας καὶ οἱ τούτων ἑταῖροι.* Cfr. Plin., *Nat. Hist.*, XXIX, I, 5: *Alia factio (ab experimentis cognominant empiricen) coepit in Sicilia, Acrone Agragantino Empedoclis physici auctoritate commendato.* Su Acrone, che avremo a ritrovare di nuovo nella vita di Empedocle, vedi anche Plut., *De Is. et. Os.*, 79, p. 383 D, che ricorda l'opera sua di medico nella grande pestilenza d'Atene. Medico fu anche Pausania, il discepolo preferito di Empedocle, che gli dedicò il poema fisico.

Nello stesso tempo Crotona e l'Italia meridionale erano la patria dei pitagorici. Ed in realtà come in Aristotele v' è, secondo la felice espressione di Teodoro Gomperz (1), un asclepiade intimamente combattuto da un platonico, così in Empedocle nella medesima anima vivono a fronte un asclepiade e un pitagorico. Vediamo di ravvisare i lineamenti di entrambi.

Per l'iniziazione pitagorica di Empedocle la tradizione è assai ricca, ma anche molto vaga ed incerta. Quasi tutto nella vita di Pitagora è leggenda (2), e le ultime ramificazioni di essa si stendono anche a Girgenti. Ermippo (3) infatti fa morire Pitagora presso Girgenti, in una guerra fra questa città e Siracusa, ucciso dai Siracusani, che lo raggiunsero, non avendo egli osato per scrupolo religioso passare attraverso un campo di fave: l'invenzione ellenistica non aveva sempre, come si vede, spirito fine. Giamblico racconta

---

(1) Th. Gomperz, *Griech. Denk.*, III, cp. 7, p. 46 sgg. " Der Platoniker und der Asklepiade „. Questi due spiriti della filosofia d'Aristotele sono ben messi a fronte dal Gomperz, giova però notare che l'A., per troppa simpatia verso l'Asclepiade, condanna senza pietà il platonico, e lo svolge così poco che la parte centrale del pensiero aristotelico, cioè la metafisica, è appena tratteggiata come affatto caduca. L'Aristotele storico, che è la chiave ad intendere il pensiero medioevale e gran parte del pensiero moderno, è così da lui del tutto trascurato.

(2) Vedi particolarmente Rohde, *Die Quellen des Jamblichus in seiner Biographie des Pythagoras*, " Rh. Mus. „, XXVI, XXVII.

(3) Diog. Laert., VIII, 40.

che Pitagora fu prigioniero di Falaride (1), pura leggenda, ma che prova come anche in Agrigento vi fosse una tradizione pitagorica.

Fra tanta facilità di mescolare la storia alla creazione fantastica della leggenda, si comprende come anche nella biografia di Empedocle le testimonianze che lo ricollegano a Pitagora e alla sua scuola siano assai imprecise (2). La notizia infatti, riferita da Diogene, che egli fosse discepolo di Pitagora è assurda per evidenti ragioni cronologiche, e pure fantasie sono le accuse di plagio. Non più veridica è l'attestazione che egli fosse bandito dalla scuola per averne rivelati i segreti: è questo infatti un luogo comune ripetuto anche per altri filosofi.

Fra i moderni alcuno (3) ritrovò la tradizione pitagorea nella stessa famiglia di Empedocle; il nonno suo omonimo, vincitore ad Olimpia avrebbe offerto agli dei, come rendimento di grazia, un bue impastato di farina e d'aromi, secondo il rito pitagorico che vietava i sacrifizi cruenti. Ma è una falsa induzione: i testi antichi non si riferiscono al nonno Empedocle, ma allo stesso poeta e filosofo (4); nè vedo perchè si debba col Bidez (5) negare fede senz'altro a questa tradizione e supporre il sacrifizio immaginato di su

---

(1) Jambl., *Vit. Pyth.*, 215 sgg.; vedi anche Bidez, *op. cit.*, p. 119 sg.

(2) Vedi Diog. L., VIII, 54 sgg.

(3) Così il Freeman, *op. cit.*, II, 350 e Holm, *op. cit.*, I, 263.

(4) Vedi Favorino presso *Diog. L*, VIII, 53; cfr. Athen., I, 5 E (= Diels, A, 11); Suida, *s. v.* Ἀθηναῖος, Philostr, *V. Apoll.*, I, 1, 2.

(5) Bidez, p. 87 sg.

la prescrizione di Empedocle stesso nel *carme lustrale* (1).

La confusione fra il nonno Empedocle, vincitore olimpico, e il poeta era antica (e già Apollodoro aveva dovuto correggerla (2)), ma non era senza qualche ragione, il poeta stesso era andato ad Olimpia e vi aveva fatto cantare il suo poema lustrale dal rapsodo Cleomene (3), ottenendo grande favore popolare. Che in questa occasione egli abbia fatto un'offerta solenne è per sè assai naturale, come è naturale pure che seguisse in ciò quelle prescrizioni di rito pitagorico che aveva fermate egli stesso nei suoi versi. Più tardi quando fu confuso con il nonno olimpionico si scambiò anche l'occasione dell'offerta.

Ma in verità se è incerto il modo preciso per cui Empedocle venne a conoscenza delle dottrine pitagoree (che d'altra parte erano note in quel tempo (4)), i rapporti spirituali sono evidenti. In tutti i presocratici è qualche risonanza morale: l'ingegno greco vuole scoprire il carattere razionale del mondo. In Empedocle però e nei pitagorei questo tratto è assai più evidente. La loro filosofia è dominata da un intimo spirito religioso (5); non è pura scienza, ma

(1) Fr. 128.

(2) Vedi Diog. L., VIII, 52 fr. Bidez, p. 88 n.

(3) V. Athen., XIV D [= Diels, A., 12], che trae da Dicearco, cfr. D. L., VIII, 63; VIII, 66.

(4) Eraclito (v. fr. 40 e 129 con la nota del Diels, *Herakleitos*², a p. 49), e Senofane (v. Diog. L., VIII, 36 = Xen., fr. 7. Diels) criticano Pitagora.

(5) Emp., fr. 4, part. v. 5; 110, 2. Vedi anche come spesso ricorra nei suoi versi l'appello alla *πίστις*, fr. 71, 1; 5,

tende sempre a diventare un'ascesi: la conoscenza del mondo è essenzialmente un mezzo per liberare l'anima dalla prigione corporea (1); essa s'eleva in Empedocle al valore di una specie di catarsi cosmica con la pace divina dello sfero.

E non mancano somiglianze particolari (2). Anche in Empedocle ricorre il dogma del segreto pitagorico (3) con la stessa parola rituale (*ἔλλοψ*) quando in relazione alle dottrine che sta per rivelargli impone al suo discepolo:

... muto suggella nell'animo muto (4).

(πιστώματα); 114, 3; 4, 13: vedi anche *ὅσιος*, 4, 2; *ὁσίη*, 4, 7; cfr. Nestle, *Philol.*, 65, p. 548 sgg.

(1) Cfr. con la nota teoria mistica *σῶμα-σῆμα* Emp., fr. 126.

(2) Non toccherò delle singole somiglianze col *carme lustrale* che sono evidenti.

(3) Sul segreto nella scuola pitagorica vedi Aristox. ap. Diog. L., VIII, 15; cfr. Tannery, *Sur le secret dans l'école de Pythagore,* " Arch. ", I, p. 28 sgg., ingegnoso, ma non molto persuasivo. Probabilmente, invece che le teorie matematiche divulgate poi da Ippaso, il segreto riguardava elementi rituali e mistici.

(4) Riferirò l'intero passo di Plutarco dal quale questo verso (fr. 3) è citato, per chiarirne la significazione pitagorea e perchè la lezione deve essere ancora discussa: Plut., *Quaest. conv.*, VIII, 8, 1, p. 728 E: *ἔλεγε δὲ τῆς ἐχεμυθίας τοῦτο γέρας εἶναι τοὺς ἰχθῦς καλεῖν ⟨ἔλλοπας⟩* [l'integr. è del Wittenbach] *οἷον εἰλλομένην τὴν ὄπα καὶ καθειργομένην ἔχοντας. καὶ τὸν ὁμώνυμον ἐμοί* [cioè Empedocle, uno degli interlocutori del dialogo], *τὸν πανσάνεμον* [Herwerden, mss. *τῷ πανσανέμῳ*] *Πυθαγορικῶς παραινεῖν* [Witt., *περαίνειν*, mss.] *τὰ δόγματα*

στέγουσαι φρενὸς ἀλλ' ὅπερ ἐλάσσω.

Il Diels acutamente legge *τῷ Πανσανίᾳ*, ma troppo si discosta

Non è vero neppure che le teorie matematiche dei

dal testo: d'altra parte *τὸν πανσάνεμον* è appropriatissimo, è infatti una reminiscenza di Eschilo (*Agam.*. 215) (Plutarco ama le parole tolte ai poeti antichi) e allude ad un fatto ben noto della vita di Empedocle, di cui parleremo fra poco, per cui egli fu chiamato *κωλυσανέμας* o *ἀλεξάνεμος*. Oltre di ciò *πανσάνεμος* è anche suggerito dai versi di Empedocle stesso, fr. 111, 3: *παύσεις ἀκαμάτων ἀνέμων μένος*. Il fatto è ricordato più volte da Plutarco (*De curiositate*, 515 C; *Adv. Col.*, 1126B); d'altra parte poichè la forma *τῷ πανσανέμῳ* è certamente corrotta non può pensarsi ad una correzione erudita. A ciò si aggiunga che *τὸν πανσάνεμον* è adattissimo per distinguere Empedocle il filosofo dall'interlocutore del dialogo. Quanto alla citazione di Empedocle il Wittenbach restituì giustamente *ἔλλοπος*, donde acutamente il Diels legge:

στέγασαι φρενὸς ἔλλοπος εἴσω.

Ma *εἴσω* invece di *ἐλάσσω* non si sa come spiegarlo, mentre se si bada ΕΛΑϹϹѠ, è una agevolissima corruzione per ΕΛΛΟΨ. Così pure *στέγουσαι* si spiega meglio che con *στέγασαι* del Diels, se si suppone come forma originale ϹΤΕΓΕΥΠΑΙ (con la *scriptio plena* dei papiri) avendosi anche il vantaggio della *lectio difficilior*; credo dunque si debba leggere:

στέγ(ε) ὑπαὶ φρενὸς ἔλλοπος ἔλλοψ.

La ripetizione *ἔλλοπος ἔλλοψ* è appunto propria del linguaggio mistico; cfr. nelle laminette orfiche *ἔρχομαι ἐκ κοθαρῶν κοθαρά*, Diels, II, p. 176, n. 18; 19. Vedi anche Alcm., 76, Hill., *μέγα γείτονι γείτων*. Per *ὑπαί* innanzi a doppia consonante, vedi Pratina, I, 14, Hill., *ὑπαὶ τρυπάνῳ*, e *ὑπαὶ πτερύγων*, Ar., *Ach.*, 970; per *στέγω* cfr. Soph., *Oed. Tyr.*, 341, *σιγῇ στέγω*: per l'immagine vedi Eur., *Phoen.*, 1214: *κακόν τι κεύθεις καὶ στέγεις ὑπὸ σκότῳ* (cfr. Soph. *Ant.*, 692); Verg.. *Aen.*, X, 464: " magnumque sub imo Corde premit gemitum "; cfr. VII, 254 e *passim.*; Emp., fr. 110, 1: *ἁδινῇσιν ὑπὸ πραπίδεσσιν ἐρείσας*. Un analogo *ὑπαί* è in Empedocle, 134, 2: *ὑπαὶ νώτοιο*. — Credo anche che questo frammento non sia ben collocato là dove lo pose il Diels, cioè fra il fr. 2 e il 4, che contengono in larghe

pitagorici non lasciassero traccia nella filosofia di Em-

---

linee la teoria della conoscenza. Benchè ivi si parli a Pausania, ciò che vi si dice è rivolto ad ogni lettore del poema. Sono del resto teorie che non hanno nulla di esoterico, donde non si può comprendere come si raccomandi per esse il silenzio rituale. V'è invece un altro luogo in cui il verso cade benissimo; nel fr. 111 il poeta promette a Pausania di rivelare *a lui solo* i rimedi dei mali, le arti occulte con cui domare i venti e richiamarli a suo piacere, ottenere pioggia o siccità, trarre l'anima dei defunti dall'Ade. Vedremo poi che significazione abbiano questi versi; ma una cosa, di subito, è certa, che cioè questi precetti nel poema non dovevano esserci, dovevano essere invece riservati all'insegnamento orale, dal momento che nessun scrittore antico ci ha riferito alcun precetto di Empedocle su queste materie, quantunque l'interesse che avrebbero destato sarebbe stato grande. Si noti ancora che egli promette di rivelare a Pausania *tutti* i rimedi dei mali, ciò che avrebbe richiesto uno speciale poema. È certo dunque che egli qui allude al suo insegnamento esoterico di medico e di taumaturgo. Come chiusa, dunque, di questa parte (perciò subito dopo il fr. 111) doveva essere il verso del quale ci occupiamo, in cui si richiedeva il segreto su queste rivelazioni fatte a Pausania solo *(σοὶ μούνῳ)*. Come Pausania fu discepolo di Empedocle e fu medico rinomato, è naturale che abbia ricevuto da Empedocle un insegnamento medico. Cade così l'obiezione del Bidez, p. 146 sgg., che della qualità di medico in Empedocle dubita contro le testimonianze antiche, e crede che i suoi rimedi fossero oracoli (!) e che " il emploie les suggestions et les figures de réthorique plus que ne recommande les onguents e le soin du corps „. Il vero è che Empedocle non doveva credere che a tutti potessero rivelarsi queste dottrine (il poema lustrale a cui il Bidez si riferisce ha uno scopo religioso e non medico), e al più una parte di esse, strettamente medica, riserbò allo scritto *sulla medicina* di cui però negli antichi non è che il nudo ricordo. — Il frammento 111 credo poi stia bene dove l'ha posto il Diels, in fine del poema fisico, precisamente come passaggio dall'insegnamento pubblico al privato ed esoterico.

pedocle (1), anzi egli fonda su proporzioni matematiche, come Platone nel Timeo, alcune parti della sua fisica (2).

Come Pitagora, anche Empedocle ha un culto speciale per Apollo (3). Si noti pure che mentre la filosofia greca con il suo intellettualismo aristocratico tien lontana la donna, che viveva al di fuori del mondo della cultura, il sodalizio pitagorico l'accoglieva e l'attirava col suo vago mistero, scorgendola alle penombre

---

(1) TANNERY, *Pour l'Histoire de la science hellène*, p. 315: " il semble n'avoir aucunement subi l'influence de l'école mathématique [cioè di questo ramo della scuola pitagorica], qui d'ailleur n'avait probablement pas [?] encore essayé d'appliquer à la nature les spéculations sur les nombres et les figures géométriques ".

(2) Vedi il fr. 96 e le parole di Simplicio che riconnette il frammento alla teoria pitagorica dei numeri. Non persuade invece il confronto del TANNERY, *op. cit.*, p. 306, 314, che paragona l'opposizione del vuoto e del pieno nel sistema pitagorico con quella della *φιλία* e del *νεῖκος* nella fisica di Empedocle. Così pure è illusorio il raffronto del BIDEZ, che trova in Empedocle la teoria pitagorica delle anime che circolano nel pulvischio luminoso dei raggi solari (Vedi BIDEZ, p. 122, che si riferisce ad Empedocle, 377-79, Stein = fr. 115, 9 sgg., Diels): nel frammento di Empedocle le anime non circolano nei raggi del sole, ma sono sbattute in mezzo agli elementi, acqua, fuoco, aria, terra. Per la teoria pitagorea a cui allude il Bidez vedi il mio studio: *Per la fortuna di Lucrezio e dell'epicureismo nel medio evo*, " Rivista di Filologia ", 1913, p. 250 sg. e la tabella a p. 252 sg.

(3) Per Empedocle vedi il *Proemio* ad Apollo di cui parleremo più tardi; cfr. anche AMMON. *de interpr.*, 249, 1. Busse riferito dal Diels innanzi al fr. 134; cfr. anche Diels A, 23: per Pitagora conviene anche osservare che, presso i Crotoniati, egli era identificato con Apollo iperboreo, v. ARISTOT., fr. 186, 1510 *b*, 20.

della vita mistica; non è dunque senza significazione che Empedocle ricordi fra i suoi seguaci anche le donne:

Mi veneran uomini e donne e mi seguono in folla (1);

e che la figlia o una sorella abbia accolto la sua eredità letteraria (2): infatti, secondo la tradizione, anche Pitagora avrebbe affidati i suoi scritti alla figlia Damo, perchè li tenesse segreti (3).

Vero è che lo Zeller (4) trova una differenza inconciliabile fra Empedocle e il pitagoreismo, per il fatto che Empedocle è democratico di spiriti e il pitagoreismo è aristocratico; ma quest'obiezione non ha per sè valore. È difficile determinare sino a qual punto l'ideale aristocratico prevalesse nella setta pitagorica, e la teoria che faceva di Pitagora il perfetto rappre-

---

(1) Vedi fr. 112, 8: sulle donne nella filosofia antica vedi anche il mio articolo già citato sul " Concetto della vita intima nella filosofia di Epicuro ", " Atene e Roma ", XI, pagina 320 sg.

(2) Secondo Aristotele presso Diog. Laert., VIII, 57, sarebbe stata incaricata di ciò la sorella del poeta. Secondo Jeronimo, fr. 24, Hiller, invece la figlia.

(3) Su Damo e sulle donne del sodalizio pitagoreo vedi Harrison, p. 646; vedi anche la lode che Pitagora avrebbe data alle donne per il loro spirito religioso: Diog. Laert., VIII, 1, 10. Si può anche osservare che Empedocle sostituì all'*Eros* orfico una personificazione femminile la *Philia*, ciò che è significativo, per il senso religioso che Pitagora ritrovava nella vita della donna in rapporto con i suoi vari stadî *Κόρη — Νύμφη — Μήτηρ — Μαῖα*. Vedi Diog. L., VIII, 1, 10; Jambl, *V. P.* 3, 11; Harrison, p. 262.

(4) Vedi Zeller, *loc. cit*, p. 825 sgg.

sentante del dorismo è ormai abbandonata. Ma non è questo il punto. La teoria del maestro sopravvisse alle contingenze politiche; Agrigento era nel fiore della democrazia, Empedocle per essa aveva combattuto, era dunque naturale che sceverasse dalle dottrine dell'antico solo quella parte viva che egli poteva accettare.

Del suo debito egli attestò riconoscenza al maestro: nel mezzo del *poema lustrale*, ritrasse Pitagora quale già la leggenda glie lo presentava, al confine fra il vero e l'ideale come il profeta di una nuova età:

Eravi un uomo fra essi di molta saggezza divina,
però ch'egli era d'ogni arte fra tutti i mortali Maestro;
grande ei serbava dovizia per entro i precordi profondi,
sì che tendendo la possa del fitto suo cuore scorgeva
agevolmente per dieci o venti etadi mortali
degli esseri innumeri, nell'ampio universo, ciascuno (1).

Naturalmente, poichè il ritratto era allegorico, il nome di Pitagora non doveva ricorrervi; Empedocle amò serbare nella sua figurazione quella grazia di mistero che ancora ritiene per noi il tocco vago e leggero onde Virgilio ha ricordato Lucrezio nelle Georgiche:

Felix qui potuit rerum cognoscere causas
atque metus omnis et inexorabile fatum
subiecit pedibus strepitumque Acheruntis avari! (2).

E come dell'allusione di Virgilio si è a torto dubitato da alcuni (3), così fra gli antichi e fra i moderni vi fu

---

(1) Fr. 129.

(2) VERG., *Georg.*, II, 490 sg.

(3) Che Virgilio alluda a Lucrezio è evidente per le stesse imitazioni lucreziane contenute nei suoi versi; cfr. LUCR.,

chi volle nei versi di Empedocle ravvisare o Parmenide o una pura figurazione allegorica senza ricordo preciso. Ma a torto: la figura di Parmenide è sbozzata altrove nell'opera di Empedocle con qualche tocco ironico, come l'ambizioso che si fida di conoscere il tutto nella sua unità indistinta:

arditamente posando su l'ardüe vette del vero (1)

mentre i lineamenti di Pitagora corrispondono tutti ai tratti succinti di Empedocle; egli è l'amico e il saggio di molte arti (« multiscienza mala scienza » gli rinfacciava Eraclito, che in questo è unito in un sol consentimento con Parmenide), egli ha quella veduta divina che rivarca i secoli e scopre le peregrinazioni degli esseri attraverso le forme mutevoli della trasmigrazione delle anime (2).

III, 1072; V, 1185; III, 37, I, 79, vedi anche le buone note dello Stampini alle Georgiche (I², Torino, 1901). V'era del resto un poco di tradizione: Virgilio ha in fatti un tocco del quadro empedocleo: cfr. *ὄλβιος, ὃς θείων πραπίδων ἐκτήσατο πλοῦτον*, fr. 132.

(1) Fr. 4, 8.

(2) L'identificazione con Pitagora era già in Timeo: Diog. Laert., VIII, 54, cfr. anche Porph., *V. Pyth.*, 30; per Parmenide vedi Diog. L., *ibid.* Il fr. 129 di Eraclito, di cui ho tradotto nel testo le due ultime parole *(πολυμαθείην, κακοτεχνίην)* è certo, nello spirito, eracliteo [cfr. fr. 40], quantunque vi possa essere un'interpolazione; vedi Diels, *ad. loc.* Confr. per la nostra questione Rohde, *Psyche*, II, 159 sg., che ha visto il vero. Che si tratti di una figura puramente allegorica pensò lo Zeller, *Sitzb. d. Berl. Akad.*, 1889, p. 989 sg. Ma, come si vede, è possibile conciliare questo con l'allusione a Pitagora.



Ho detto sopra che in Empedocle v'è un alcmeonide inquartato di un pitagorico. In verità si potrebbe dire che Pitagora stesso era un alcmeonide: la medicina fra le altre dottrine faceva parte della *multiscienza* di Pitagora. Ma è questione di parole: lo spirito pitagorico originariamente non era amico della scienza minuta, sperimentale; se essa si svolse più tardi, nella scuola stessa pitagorica di Crotona, ciò dovette avvenire per una corrente nuova, che prendeva le mosse, del resto, da Alcmeone la cui influenza anche su Empedocle fu notevole.

Quali legami stringessero Alcmeone con i pitagorici (1) non è ben certo: ma Diogene Laerzio aprendoci fuggevolmente innanzi il volume del Crotoniate alla prima pagina ce ne rivela lo spirito:

« Alcmeone di Crotona figlio di Piritoo questo disse a Brotino, a Leonte e a Batillo: delle cose invisibili, delle mortali, gli dèi (soli) hanno certezza, però congetturando dall'esperienza come ad uomini ⟨si conviene queste cose saprete⟩ » (2).

---

(1) Aristot., *Metaph.*, I, 5, 986 *a* [= Diels[3] p. 132, 2 sgg.]: *ὄνπερ τρόπον ἔοικε καὶ Ἀλκμαίων ὁ Κροτωνιάτης ὑπολαβεῖν, καὶ ἤτοι οὗτος πάρ' ἐκείνων ἢ ἐκεῖνοι παρὰ τούτου παρέλαβον τὸν λόγον τοῦτον· καὶ γὰρ ἐγένετο τὴν ἡλικίαν Ἀλκμαίων ⟨νέος⟩ ἐπὶ γέροντι Πυθαγόρᾳ, ἀπεφήνατο δὲ παραπλησίως τούτοις.* La somiglianza che nota Aristotele è solo però per la teoria dei contrari, sviluppata però in altro modo da Alcmeone nella dottrina medica.

(2) Diog. Laert., VIII, [Diels[3], p. 131, 12 sgg, e fr. 1, p. 135]: *ἦν δὲ Πειρίθου υἱός, ὡς αὐτὸς ἐναρχόμενος τοῦ συγγράμματός*

Nella parola piana ed ingenua dell'antico è, come nei bassorilievi medioevali, l'accolta scarsa e attenta dei discepoli e il maestro che spiega i veri reconditi; ma lo spirito è assai diverso, non è rivelazione, ma indagine lenta e minuta. Questo nuovo maestro, come ci apprende la tradizione, seziona corpi, studia le fibrille e la loro funzione (1): egli sa bene che v'è un limite alla conoscenza umana.

Aprite ora il volume di Empedocle, alle prime pagine, là dove parla della povera scienza degli uomini e giudica folli quei filosofi che, come Parmenide, cre-

---

φησιν " *Ἀλκμαίων Κροτωνιήτης τάδε ἔλεξε Πειρίθου υἱὸς Βροτίνῳ καὶ Λέοντι καὶ Βαθύλλῳ· περὶ τῶν ἀφανέων, περὶ τῶν θνητῶν σαφήνειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δὲ ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι* „ *καὶ τὰ ἑξῆς*. Le ultime tre parole appartengono naturalmente a Diogene e non ad Alcmeone. Diogene cita le prime linee del volume solo perchè v'è contenuto il nome del padre, e poi lascia il periodo interrotto. Col Diels credo che non si debba punto espungere nè *περὶ τῶν θνητῶν* nè *περὶ ἀφανέων* (Alcmeone si occupava anche dell'immortalità dell'anima, vedi le testimonianze in Diels, p. 133, 40 e sgg.), ma interpreto il fine della frase in modo diverso da lui (che traduce ⟨uns⟩ aber als Menschen ist nur Mutmassung ⟨gestattet⟩ e sottintende *δέδοται* oppure *ἔνι*); ciò che dovesse seguire mi pare si possa supplire a un dipresso così: *ὡς δὲ ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι* ⟨*δίκη* [cfr. Emp. 4, 41] *τάδε πεύσεσθε*⟩; cfr. ciò che diremo di Empedocle e partic. fr. 2, 7 sgg.:

οὕτως οὔτ' ἐπιδερκτὰ τάδ' ἀνδράσιν οὔτ' ἐπακουστά
οὔτε νόῳ περιληπτά. σὺ δ' οὖν, ἐπεὶ ὧδ' ἐλιάσθης,
πεύσεαι οὐ πλέον ἠὲ βροτείη μῆτις ὄρωρεν.

(1) Su Alcmeone scienziato vedi Gomperz, *Griech. Denk.*, I[3], p. 119 sg.

dono di comprendere il mistero dell' universo nella sua unità indistinta:

> Angusto potere nelle lor membra è diffuso
> molti li assalgono mali ch'ottundono ad essi la mente,
> picciola vita scorgendo, se dire pur si può vita,
> balzan come agile fumo e dileguano tosto;
> a ciò cui s'abbatte vivendo ciascuno sol crede,
> per tutto sospinti, si credono il tutto scoprire!
> Ma il tutto è negato vedere od udire ai mortali,
> o intender: tu dunque poichè sei dagli altri straniato,
> sol questo saprai ch'è dato agli umani sapere (1).

Come la teoria della conoscenza di Empedocle si colleghi col suo sistema, vedremo più tardi; ma una cosa è di subito evidente: l'intellettualismo antico, di Eraclito e di Parmenide è affatto tradito. Quest'uomo, come Alcmeone, vede dei limiti alla conoscenza, e come lui la scruta sulla norma dell' esperienza (2): come lui studia le differenze individuali della sensazione (3), è un fisiologo indagatore e curioso, un alcmeonide nello stesso senso di Aristotele scienziato. Anch' egli avrebbe potuto scrivere con lo Stagirita:

---

(1) Fr. 2. Di questo frammento ci occuperemo meglio nel terzo capitolo, intanto noto che nel v. 3 addotto la congettura *ζωῆς ἀβίου* dello Scaligero, ms. *ζωοῖσι βίου*; Diels, *ζ. ἰδίου*; con *ἀβίου* cfr. Emp., fr. 15, 2. Quest'antitesi è del resto uno dei tratti stilistici che Gorgia tolse da Empedocle e svolse ampiamente; cfr. il fr. di Gorgia riferito sopra, p. 38.

(2) Vedi Emp., fr. 4.

(3) Doxogr., 500 [Diels, p. 217, 15 sgg.], per Alcmeone e i suoi rapporti con Empedocle, nello studio delle variazioni soggettive della vista, cfr. Diels, *Gorgias und Empedokles* cit. s. Sulla teoria dei pori in Alcmeone come in Empedocle, vedi test. in Diels, *Vors.*, p. 132, 33.

« Tutta la natura è meravigliosa, perciò all'indagine su qualsiasi dei viventi bisogna accostarci con amore, perchè ovunque è qualche legge di natura e qualche bellezza » (1).

Nel *Convivio* di Platone quando Erisimaco medico succede a Pausania a parlar d'amore, la dottrina che espone è frammista di elementi tolti ad Alcmeone e ad Empedocle (2).

È una nuova giovinezza che s'infonde nell' anima dell'Agrigentino; la natura si svela dal suo nimbo apocalittico e propone ad uno ad uno i suoi problemi lasciandosi scrutare docile ed offrendo una conquista sempre nuova in ogni lineamento che l' occhio del poeta e dello scienziato ne ferma amoroso. Come per Erisimaco e per i medici della scuola di Cnido il mondo è come un grande organismo, con i suoi ricorsi perenni e le sue forme fraterne nella pianta, nell'animale e nell'uomo, e da questa scoperta sgorga una grande serenità, l'identità del mondo nelle sue forme solenni e primeve (3). È una gioia tutta vergine e fresca, e risorge e si rimuta ad ogni alba che irriga di nuova luce il mondo.

Per essa Empedocle come il Goethe indaga i cieli e gli eclissi, i sommovimenti della terra, le fogliuzze degli alberi e la loro genesi e struttura uguale alle piume degli uccelli ed ai peli che crescono sui corpi animali. Ogni angolo della sua terra ha una singo-

---

(1) ARIST., *De part. anim.*, I, 5, 645 *a*.

(2) PLAT., *Conv.*, cp. XII sg.

(3) Per la scuola di Cnido vedi GOMPERZ, *Griech. Denk.*, I², p. 237; per Erisimaco vedi part. *loc. cit.*, cp. XIII. Per Empedocle vedremo i luoghi più tardi.

larità di natura, una legge che lo incuriosisce: i fuochi che scaturiscono copiosi dal suolo ardente siciliano, l'origine plutonica delle rocce, le miniere di sale vicino a Girgenti, le cristallizzazioni petrose delle acque (1).

E la sua curiosità della natura non s' arresta alla teoria, ma pervade anche la pratica; la tradizione ricorda di lui il risanamento del territorio di Selinunte, la difesa trovata contro i venti etesii a Girgenti e l'aver richiamata in vita una donna caduta in catalessi (2). Ecco i versi del poema fisico che vi si riferiscono:

---

(1) Cfr. per i fuochi sotterranei fr. 52 e A, 67; nota pure l'importante teoria dell'origine plutonica delle rocce in PLUT., *prim. frig.*, 19, 4, p. 953, E; per il sale fr. 56 e i luoghi di Plinio e di Solino raccolti dal BIDEZ, p. 109, n. 3, per le sorgenti petrose vedi DIELS, A, 69 e BIDEZ, n. 5. Il Bidez che ha ben posti a fronte questi luoghi (eccetto che il passo di Plutarco e la teoria relativa) ne aggiunge anche un altro riguardo alle sorgenti bituminose agrigentine (v. n. 4), ma il fr. 91 di EMP. a cui si riferisce, in realtà non prova nulla: *(ὕδωρ) οἴνῳ ... μᾶλλον ἐνάρθμιον, αὐτὰρ ἐλαίῳ οὐκ ἐθέλει* (s'intende *mescolarsi*): il fenomeno descritto è indipendente da ogni osservazione locale. Qualche dubbio vi può essere anche per il sale, quantunque la presenza del sale nelle viscere del suolo e la particolare reazione al fuoco che Plinio osserva, poteva suggerire la teoria di Empedocle che il mare sia un'essudazione della terra scaldata dal sole.

(2) Sul risanamento del territorio di Selinunte cfr. DIOG. L. VIII 70 cfr. HEAD *Hist. Num.* p. 147 sgg.; sui venti etesii cfr. TIM. ap. DIOG. L. VIII 60; PLUT. *de curios.* I p. 515 c; *Adv. Col.* 32, 4; SUID. *s. v.*: Plutarco, che parla dello sbarramento di una gola montana, riferisce probabilmente la tradizione più genuina; ma non è impossibile che l'uso delle pelli (che per la loro *δύναμις ἀντιπαθής* erano considerate efficaci contro i fenomeni atmosferici) facesse parte delle pre-

Quanti rimedi dei mali vi sono e a vecchiezza riparo
conoscerai poi ch'io bramo solo a te queste cose svelare;
degli indomabili venti saprai tu l'ira placare
ch'impetüosi balzando disseccan le messi fiorenti,
e docili al tuo volere ancor richiamarli veloci;
di nubilosa pioggia agli uomini sorger farai
nitidi soli fecondi, e dall'estiva caldura
rivi di pioggia che freschi irrighino l'etere ardente.
Tu dalle case dell'Ade trarrai dei defunti la vita! (1).

In colorazione allegorica è in questi versi la sicurezza dell'uomo che sa ingegnoso operare su gli elementi e sanare i corpi: ma l'impressione che ci lasciano nell'anima e la figura di Empedocle che ci disegnano non è però netta. Anzitutto sembrano contradire a quelli, citati sopra, dello stesso poema, in cui la conoscenza umana è raffigurata brancolante nell'errore. Quest'impressione è però illusoria: avrebbe valore se

---

scrizioni dei taumaturghi del tempo e forse anche di Empedocle, donde l'origine della notizia di Timeo e di Suida. Il GOMPERZ accetta nelle linee generali la tradizione; ed in realtà il considerarla tutta come una pura leggenda, come fa il BIDEZ, è spingere la critica troppo oltre. Sulla donna richiamata in vita vedi ERACLIDE ap. D. L. VIII 67 e BIDEZ p. 32 sg. Anche su questo punto lo scetticismo del BIDEZ è eccessivo; il caso di una cura di catalessi non ha per sè nulla di strano; del resto togliendo tutti i fatti su cui si formò la leggenda di Empedocle (naturalmente esagerandoli), come spiegheremo la leggenda stessa? Il processo del Bidez in questo punto è poco chiaro, e si aggira in uno strano circolo vizioso; egli spiega i versi di Empedocle supponendo che il poeta li abbia scritti accettando, almeno in parte (p. 44), i miracoli che la leggenda gli attribuiva, e poi fa derivare la leggenda dai versi stessi.

(1) Fr. 111.

Empedocle autore del poema fisico e nel periodo in cui lo scrisse, fosse una specie di scienziato puro, che nulla vede al di là della materia e dell'esperimento. Ad un tal uomo basterebbe anche meno di questo di cui si vanta. Tutta la sua ambizione sarebbe nel porre delle domande alla natura a cui essa ingenuamente risponderebbe sperimentata, come ai filosofi naturalisti del XVII secolo (1).

Ma non è così: per il filosofo mistico che è Empedocle; il vero che l'uomo riesce a conquistare con l'esperienza non è che una parte del mistero dell'universo, che già si annunzia nel tono religioso dei primi frammenti del poema fisico e nello spirito mistico con cui ha ideato il ciclo cosmico, e che riappare in forma mitica nel *poema lustrale*. Ciò che adira Empedocle è l'intellettualismo: quella dottrina che crede che la verità sia nella parola e non nello studio della natura, nella vita profonda del sentimento e della purificazione. Quando Parmenide ha pronunciato il nome del *tutto* e dell'*uno* tutta la verità vi è contenuta, l'intelligenza può chiudere gli occhi alla realtà mondana; essa non esiste: esiste solo l'astrazione che ne è rimasta nel concetto puro, indistinto, non svolto dialetticamente; concetto che è, in verità, una nuda parola.

Ma tolta pure questa contradizione, rimane uno sbattersi l'una su l'altra di impressioni diverse: il filosofo scienziato e il taumaturgo. I due termini si possono comprendere meglio, ma il contrasto non si può

(1) Vedi su la filosofia del secolo XVII le belle pagine del Royce, *Lo spirito della filosofia moderna; P. I Pensatori e problemi* p. 48 sgg.

togliere. Lo scienziato è qui un mistico, egli impiega mezzi fisici, ma per lui tutta la natura è intelligente e conscia. Vi sono in essa delle attività simpatiche (l'*Amicizia* e l'attrazione dei simili), o repellenti (la *Contesa*) che non possono essere ridotte a pure energie meccaniche; per mezzo di esse anche Plotino spiegherà gli effetti della magia (1). Quale parte faccia dunque Empedocle all' azione meccanica dei rimedi, o alla sua tecnica di ingegnere in deviare venti e sanare paludi, e quale ne attribuisca a pregiudizi che la scienza non ha ancora abbattuto, a piccole soperchierie di cui non è conscio, è difficile determinare. È noto ad esempio, che certe pelli si credeva avessero un'influenza nel tenere lontani i fenomeni atmosferici (2): quasi tutta la scienza antica è pervasa qua e là da simili errori: ve ne sono in Aristotele, se anche assai meno gravi, ve ne sono in Epicuro (3), e la vera reazione, benchè non al tutto vittoriosa, sorse solo nell'età di Pericle con Ippocrate e la scuola medica di Coo.

Empedocle è per questa parte ancora nel medioevo

---

(1) Cfr. PLOT. *Enn.* IV 40 *τὰς δὲ γοητείας πῶς; ἢ τῇ συμπαθείᾳ καὶ τῷ πεφυκέναι συμφωνίαν εἶναι ὁμοίων, καὶ ἐναντίασιν ἀνομοίων καὶ τῇ τῶν δυνάμεων τῶν πολλῶν ποικιλίᾳ εἰς ἓν ζῶον συντελούντων.* Si noti che questo capitolo di Plotino è, come abbiamo veduto (V. Cap. I p. 10 n.), sotto l'influsso di Empedocle. Cfr., oltre la seconda metà di questo capitolo, anche IV 26.

(2) Per la *δύναμις ἀντιπαθής* delle pelli, secondo la credenza antica, vedi ROHDE II[6] p. 172 n 3.

(3) Per Aristotele vedi GOMPERZ op. cit. III[2] cp. VI § 1. Per Epicuro vedi LUCR. IV 712 sg. PLIN *N. H.* 8, 19 e i luoghi citati dal MERRILL in Lucr. *ad loc.*

ellenico; in lui, come in qualche misura in Leonardo, si vedono misti i due momenti di cultura, la scienza che preparano e un vago antico amore del meraviglioso. Ma se badate bene, in ambedue non è una rinunzia al reale, nè una finzione, ma un'ambita conquista ulteriore sul reale (1). Per Empedocle la scienza apre appena gli occhi al mondo, essa non è neppure di ieri, è ancora al suo primo mattino. Non è ammonita dagli sforzi impotenti di intere generazioni, non è mortificata dalla critica, ciò che possa ancor conquistare per l'ardore dello scopritore sembra immenso. Ed egli è siciliano, non rinunzia a far nascere la speranza del meraviglioso in altri; questa è la sua posizione non netta, egli obbedisce a quella vaga aspettativa che è latente nello spirito greco e ricorrente in diverse età e che fa esclamare molto più tardi ai contemporanei di Apollonio Tianeo: « Socrate lascia gli uomini sulla terra: Apollonio li innalza ai cieli: Socrate è un saggio, Apollonio un dio » (2). Ma Empedocle non è un Apollonio di Tiane, appunto perchè lascia dopo di sè tutta l'opera sua di ricerca e di pensiero e non solo una biografia mista di impostura e di romanzo.

Egli è certo meno puro e schietto (sotto un certo punto di vista) di Alcmeone; ma anche questo perchè è più ricco intimamente. Alcmeone non crea un sistema: muove passi cauti, ma gli manca quella fantasia creatrice che è pur indispensabile ad un filosofo. Il pitagorico invece in Empedocle ha aiutato l'alcmeo-

---

(1) V. fr. 110, 4 sgg.

(2) Vedi Renan, *Vie de Jésus* p. 452.

nide. Anche in questo voglio ricordare lo Schopenhauer, che è certo (fatta ragione del tempo) meno scienziato di Empedocle, ma pure sempre mira alla scienza contemporanea, l'incorpora nel suo sistema, s'allegra quando vi scopre delle riprove della sua metafisica (1), e nello stesso tempo per un lato oscuramente mistico che è nel suo pensiero, crede ai sogni e ai loro moniti, allo Schopenhauer infine che, come filosofo, non ha la paziente cautela dello scienziato, così che quando, invece di rifare le esperienze del Newton, sulla luce e i colori, muove per altra via speculativa nella *Theoria colorum physiologica*, non riesce (come il Goethe del resto) che ad arrestare il corso della verità per alcuni anni (2).

***

Ma per un lineamento della sua figura Empedocle rientra nella più limpida realtà del mondo greco, per la sua vita politica.

In essa egli è interamente l' uomo nuovo: aristocratico di nascita egli ne fa rinunzia all' ideale elle-

---

(1) È noto che lo Schopenhauer pubblicò a parte, nel 1836 a Francoforte, i supplementi al secondo libro dell'opera sua principale, e li intitolò: *La Volontà nella natura; esposizione delle conferme che la filosofia dell'autore ebbe dopo la sua prima pubblicazione dalle scienze empiriche.*

(2) Vedi su Schopenhauer e Goethe rispetto la teoria dei colori: Bossert, *Schopenhauer*, Paris 1904, p. 58 sgg., ed Helmohltz, *Populäre wissenschaftliche Vorträge* 1865. Anche Empedocle non accetta la teoria di Alcmeone che considerava il cervello come centro psichico. Sulla fede che lo Schopenhauer prestava a certi sogni vedi Bossert p. 108.

nico: la democrazia. Abbiamo visto come i suoi biografi gli attribuiscono una parte importante nella conquista della libertà agrigentina. La tradizione gli porge pure il fermo atto di rinunzia di un regno. È questo un punto assai discusso della biografia del poeta: il Meyer e il Bidez rifiutano fede ai testi antichi (1), il Gomperz invece li accoglie senza discussione. In realtà non possiamo nè affermare risolutamente nè negare. La democrazia in Sicilia non poteva sorgere d'un tratto, Gelone potè fare il bel gesto di rassegnare il potere al popolo e questo non seppe accettare: sopprimeva esso i tiranni, ma alla libertà non era adusato, ed essi erano facilmente sostituiti. In Agrigento poi la democrazia sorse più che altro per reazione al governo dispotico di Trasideo ed alla sua imprudenza politica. Che un nuovo partito abbia pensato, caduto l'antico signore, di offrire il governo ad Empedocle, non è cosa nè strana nè improbabile. Di qual forma fosse questo governo (*ἀρχή* dice il testo greco) è ciò che non sappiamo, ma Empedocle era abbastanza in vista sopra tutti i suoi concittadini perchè tale proposta potesse essergli fatta.

Tre volte ancora egli fu il campione della libertà, la prima facendo condannare un magistrato che col suo contegno insolente dava sospetto di tendenze oligarchiche, la seconda opponendosi alla richiesta del me-

---

(1) Diog. Laert. VIII 63 che toglie da Xanto. Meyer III p. 644 Bidez p. 131. Cfr. anche Freeman II, 346, il quale giudica vi sia forse confusione con la carica di esimnete: va notato che però il Freeman a torto riferisce, a quel che pare, la notizia ad Aristotele p. 560 *(grave authority)*: per l'opinione del Gomperz vedi *op. cit.* p. 183.

dico Acrone che aveva domandato un tratto di terreno sull'acropoli per costruirvi una tomba di famiglia, la terza sopprimendo l'assemblea che si mostrava ostile alla democrazia.

Il Bidez ha spiegato bene queste circostanze: bisogna ricordare i tempi della rivoluzione francese per renderci conto come in una democrazia giovane il sospetto fosse facile ed impetuoso (1). Non è escluso che nella richiesta di un terreno sull'acropoli da parte di Acrone fosse celato un mezzo di afforzarvisi, come di un simile stratagemma si era servito Falaride.

Con questo ultimo lineamento della sua vita politica la figura di Empedocle, come la tradizione ce la offre, è quasi compiuta. Rimane qualche dato incerto sull'ultima parte della sua vita, la penombra in cui si perde il ricordo degli ultimi suoi anni e le funebri corone di leggende che cingono il suo capo morituro. Ma l' uomo è tutto in ciò che abbiamo raccolto in queste pagine.

A volerne trarre con la nostra curiosità moderna, una biografia, tutto ciò è assai poco. E pure come è greco lo spirito che domina questi scarsi fatti smozzicati! V'è in realtà tutto quanto può fermare l'attenzione di un greco classico, e anche qualcosa di più: quell'elemento empedocleo che esce dalle linee

---

(1) BIDEZ p. 126 sgg. ed i testi ivi discussi. Il FREEMAN a torto a p. 348 riferisce le parole di DIOG. L. 66 *ὥστε οὐ μόνον ἦν τῶν πλουσίων, ἀλλὰ καὶ τῶν τὰ δημοτικὰ φρονούντων* alla composizione del senato, che dopo la riforma avrebbe contenuto *both riche men and men of popular politics*, le quali parole invece evidentemente si riferiscono ad Empedocle, come abbiamo veduto sopra (p. 48).

semplici del *bios* classico. V'è in pochi tratti la figura dell'uomo quale si iscrive in una doppia idealità, l'ideale del pensiero e dell'azione. V'è il ricordo dei suoi maggiori, e la sua patria, l'impegno di nobiltà che ha contratto nascendo, e l'iniziazione intelligente che gli ha offerto il tempo suo, v'è in fine la realtà politica per cui combattè e in cui l'opera sua si integra e si fonde, diventando immortale.

Per l'uomo greco questo è sufficiente. Tutto l'ardore di uno spirito s'è consunto creando bei pensieri, parole di verità, atti umani consacrati nella storia di un popolo; il resto, le passioni quotidiane, la voce minuta, esile, stridula, delle preoccupazioni giornaliere non ha eco nella storia. L'uomo era quanto ha saputo essere fondendo gli elementi della sua vita in una creazione armonica: « il resto è silenzio ». Noi non avremmo dunque che da considerare l'opera e giudicarla; far suonare ad una ad una le sue parole d'arte, per vedere quante rechino un accento nuovo e vivo; porre a fronte il suo pensiero con la coscienza del tempo suo e quella che si formerà per vedere quanta luce ne vibri, collocare l'azione sua politica nel quadro del tempo e vedere quanto essa sia feconda.

Senonchè quest'uomo greco non è così tutto definito: egli non ha solo la sua realtà ma anche il suo sogno. Togliete la parte della sua vita isolata nel tempo, e vi rimarrà la sua ambizione spirituale che valica il tempo. Egli è Empedocle, il mistico. Nella sua memoria pitagorea si profonda nel passato, ha una leggenda da raccontare prima della sua nascita, ha vissuto nei secoli con l'oscura anima del mondo: dopo la morte la sua favola mortale non è compiuta, egli tornerà ormai purificato alla vita divina dinanzi al cui splen-

dore tutta la vita nel tempo rimane nell' ombra. Tutto il quadro del *bios* greco è così rotto: il *pathos* tangibile, umano, di quelle vite semplici e piene, segnate in un sol tratto sicuro, è sconvolto. La biografia non è più un capitolo dell' azione o del pensiero, è un capitolo del sentimento inquieto che scorge gli uomini all'intimo della coscienza fuori della luce della storia, nella penombra del divino. Egli vive nella sacra ombra di un tempio, che è più simile ad una cattedrale cristiana che al Partenone. Le sue ansie sono affini a quelle che segneranno le pagine nelle vite di Gregorio Nazianzieno o di S. Agostino.

Questo spiega perchè, pur fra lo splendore, la sua vita sia soffusa di tristezza. È questo il ricordo di lui che è rimasto più chiaro presso gli antichi. Essi ce lo presentano aggirantesi per la sua città triste ed assorto, severo, ma così alteramente persuaso di sè, ed amico del fasto sì che un'apparenza regale lo circonda (1). Aristotele lo pone fra i melanconici (2).

Tutto ciò però non è oscuro per chi intimamente lo conosce. Quale egli la concepisce, la vita è una preparazione; l'uomo può e deve operarvi risolutamente; la salvezza è opera del pensiero e dell'azione; non è puramente contemplativa. La sua anima però non è straziata da dubbî, in questo egli è greco; il destino del mondo e i suoi decreti egli li legge nella

---

(1) Diog. Laert. VIII 73: *καὶ αὐτὸς ἀεὶ σκυθρωπὸς ἐφ' ἑνὸς σχήματος ἦν. τοιοῦτος δὴ προήει, τῶν πολιτῶν ἐντυχόντων καὶ τοῦτο ἀξιωσάντων οἱονεὶ βασιλείας τινὸς παράσημον.*

(2) Arist., *Probl.* XXX 1 953 a 26. Naturalmente lasciando indiscussa la questione se i *Problemata* aristotelici siano o no, in tutto o in parte, opera di Aristotele: cfr. Luc. *Fug.* 2.

natura e nella sua coscienza mistica, non ha bisogno di rivelazioni, egli stesso è la sua verità. Come nella miglior coscienza greca, non vi sono per lui intermediari fra l'uomo e il divino; l'uomo è il proprio sacerdote verso Dio.

Ciò spiega la sua fierezza. È l'uomo che ha scoperto la propria divinità, la divinità di tutti gli uomini di animo grande e puro. Prossimo a Dio egli è fra i mortali in una posizione privilegiata, li soccorre (1), li ama, vuole l'uguaglianza che è legge di natura, espressione della fraternità fondamentale delle creature viventi (2), dell'unità a cui aspira ritornare l'essere, ma ne riconosce i gradi stabiliti dalla forza dell'intelletto e dalla profondità del sentimento, perchè sono entrambi divini. Per lui, che è alieno da ogni ambizione temporale (3), il fasto esterno (4) è un omaggio estetico alle sue ambizioni spirituali. Perchè,

---

(1) Vedi sulla dotazione di fanciulle povere da parte di Empedocle DIOG. LAERT. VIII 73 *Ἔτι τε πολλὰς τῶν πολιτίδων ἀπροίκους ὑπαρχούσας αὐτὸν προικίσαι διὰ τὸν παρόντα πλοῦτον.* Non trovo alcuna ragione per dubitare con il BIDEZ, p. 133 n. 1, di questo dato biografico. Che esso si ritrovi nella biografia di altri antichi nulla prova contro la sua autenticità. È un fatto umano che si riproduce in tutti i tempi, tanto più poi presso i greci per i quali la filantropia era una virtù civica e un dovere dei ricchi: presso gli agrigentini essa era in particolare pregio, come sappiamo da Diodoro. Anche i lavori di risanamento delle paludi a Selinunte Empedocle li avrebbe eseguiti a proprie spese: vedi DIOG. LAERT. VIII 70.

(2) Fr. 135 (e le testimonianze che lo riferiscono) sgg.

(3) DIOG. LAERT. VIII 63 *φησὶ δ' αὐτὸν καὶ Ἀριστοτέλης ἐλεύθερον γεγονέναι καὶ πάσης ἀρχῆς ἀλλότριον.*

(4) Vedi particolarmente DIOG. LAERT. VIII 73.

badate bene, egli non è Cristiano; la sua verità non è nata in Galilea fra i semplici e gli umili, non ha suonato per la prima volta con l'apologo agreste nella capanna del pastore o nelle veglie serene e trepide della pesca; l'uomo per Empedocle non si salva per umiltà, ma per giustizia e saggezza; egli trasumana perchè nell'animo e nel pensiero è dritto e puro (1).

Noi lo vediamo, se volete, in una biografia idealizzata, della quale egli stesso ha scritto i capitoli maggiori. Ci troviamo dinanzi a lui come, — mi si conceda l'accoppiamento dei due nomi — dinanzi a S. Agostino e all'Alfieri, ad una volontà che segna i confini del proprio carattere. Potremo dire che anche in questo caso noi vediamo ciò che *ha voluto essere* piuttosto che ciò che *egli era*. Ma in verità ciò che l'uomo *vuole essere*, quando le linee della sua volontà coincidano con i tratti dell'opera sua, è ciò che realmente egli è, purchè non preferiamo di travisarlo nella considerazione minuta dei momenti intimi e borghesi, che non spiegano del resto perchè egli sia infinitamente più ricco di risonanze che non gli altri uomini.

Ed in realtà l'eco della vita di Empedocle nell'età sua e presso i suoi è puro e nobile (2). Il sospetto verrà poi, con la biografia alessandrina, nel quadro più tardo della vita greca, in cui egli è giudicato da una coscienza diversa da quella dell'età sua. Ed è in parte sospetto legittimo. Nella cultura greca quale l'hanno formata la ragione sobria di Socrate, la *forma mentis*

---

(1) Fr. 129; 135; 146.

(2) Vedi infatti l'ammirazione che destò ad Olimpia, Diog. Laert. VIII 66.

di Aristotele, nitida, indagatrice, ferma sempre nel reale, la psicologia acuta, nemica degli eccessi, della nuova commedia attica, Empedocle è un *antico*, nella penombra di un medioevo ellenico ormai tramontato. E poichè l'uomo greco vive sempre nel tempo suo e poco s'indugia nella nostra curiosità moderna che vuol rivivere il passato con i suoi colori ingenui e brillanti, le sue passioni umane e molteplici, è giusto che anche gli uomini vi siano giudicati o come valori reali nella forma del presente, o come grandi stadi della tradizione. Ed Empedocle non appartiene nè al presente ellenistico, nè alla *tradizione*, come Socrate o Platone, i quali del resto neppure furono dalla loquace e maligna anedottica alessandrina sempre risparmiati. Egli troverà però anime più eque e fraterne nei platonici e nei mistici. Ma si può dire che non vi sia nulla nella tradizione a lui contemporanea che lo accusi. Ed a ragione; egli rispondeva a un bisogno della coscienza ellenica e vi rispose senza servilità dando al suo pensiero ed all'arte sua una forma personale e viva.

***

Quale fosse questo bisogno possiamo considerare meglio ora, che la figura di Empedocle ci si è fatta più chiara nel quadro della sua età. È del resto una pagina della varia e complessa cultura greca, in cui si presentano i problemi che l'arte ed il pensiero dovranno svolgere.

Due momenti religiosi sempre presenti e pur distinti tengono l'anima greca. La religione olimpica luminosa e drammatica, che risponde al bisogno di pen-

sare in miti tutto il mondo naturale e morale ed esprimerlo in forme umane e personali, e l'inquieta oscura religione delle divinità ctoniche, con i suoi riti funebri e i presentimenti tristi che fasciano d'ombre la vita (1). Per l'una, l'uomo crea dando vita eterna e splendida ai valori reali del mondo; per l'altra, teme e si spaura vedendo tutto nel mondo incerto ed ostile in una moltitudine di genî maligni che deve placare (2). L'un rito è di offerta, idealizzando ciò che nel mondo umano è divino, perchè l'offerta ritorni in bene e sia gloria dell'uomo che rende onore alla bellezza, alla forza, alla poesia della natura, agli Dei protettori della città; l'altro rito è di *aversione* (3), nel senso che la parola ha nella lingua latina, scongiuro di mali che la divinità maligna può sempre recare all'uomo. Questi due culti possono talvolta congiungersi in qualche loro aspetto ma rimangono nelle forme loro fondamentali e nel loro spirito ben distinti. Il primo è per essenza aristocratico, l'altro domina nel popolo incolto, con le sue fedi irragionevoli e i suoi subiti timori.

L'epopea che è aulica e di natura essenzialmente aristocratica si appropriò il primo quasi esclusivamente (4). Quanto più la vita nell'epos è raffigurata

---

(1) Vedi particolarmente JANE ELLEN HARRISON *Prolegomena to the Study of Greek Religion* Cambridge 1908[2] cp. I.

(2) Vedi, oltre la Harrison, il bello studio del ROMAGNOLI *Ninfe e Cabiri* in *Musica e Poesia nell'antica Grecia* Laterza, Bari.

(3) ἀποτροπή: vedi le analisi e i passi presso la HARRISON p. 8 sgg.

(4) Giustamente osserva la HARRISON, p. VII: " The Olympians of Homer are no more primitive than his hexameters. Beneath this splendid surface lies a stratum of religious

in forme animose e su di lei si posa tutta la luce della poesia, tanto più si ritira nell'ombra e trascolora in un greve sogno nebbioso la sorte degli uomini dopo la morte. Silenzio e tenebra opaca, rimpianto cocente del sole luminoso della terra, la vita dei morti, questa eternità impenetrabile, non ha nulla che possa gradire agli uomini che vivono nell'ansia, ma nello stesso tempo nella continua conquista dell'istante. Ma tosto che digrada di tinte e si perde il primo splendore del cantare epico, in Esiodo, appare la vita morale dell'uomo con i suoi problemi che si schiudono sull'infinito.

La vita consumata in un travaglio umile e silenzioso dall'uomo che semina la landa uniforme e pasce le greggi, sferzato dall'aria rigida dei greppi montani, prende sempre più il tono grigio di una fatica senza premio, se da essa stessa non sorgano nuovi problemi che le aprano prospettive al di là dell'azione presente. Nei campi di battaglia e nelle peregrinazioni sui mari, nella grandezza delle corti ioniche, l'uomo si abituava a sentirsi in comunione con un'unità eterna di opere impersonali che prospereranno dopo di lui e lo confortano del suo vanire dal mondo come agile fumo. Ma l'uomo il quale per primo pone a sè gli eterni problemi nei riposi delle opere agresti che accompagnano la giornata uguale sempre, sente di sè in altro modo.

Alle sue domande non risponde agevole l'azione e

conceptions, ideas of evil, of purification, of atonement, ignored or suppressed by Homer, but reapparing in later poets and notabily in Aeschylus ".

la storia che si forma nella gesta eroica. La sua persona si dilata fino a sentire più vivo il contrasto fra sè ed il mondo, e la poesia di Esiodo è piena perciò di inquiete preoccupazioni morali. La vera vita è sempre sulla terra; ma come mutata! Gli olimpii, questi meravigliosi fanciulli dell'epos, che il dolore sfiora appena, a cui l'esistenza è agevole, animosa, per i quali non corrono pigre e dogliose le ore della vita mortale, nelle cui vene fluisce un sangue etereo, sottile, ambrosio, sono troppo disformi dall'uomo. V'è bisogno di divinità intermedie che senza innalzare direttamente l'uomo al divino, ambizioso sogno che anche l'età greca conobbe, stabiliscano gradi e comunicazioni; e, nel mito esiodeo, tre volte diecimila spiriti immortali errano sulla terra custodi degli uomini e vindici della giustizia (1). Con un nuovo ardore e con un *pathos* più intimo sono invocate le divinità della terra, Zeus Ctonio e Demetra: del nome di lei e di quello di Dioniso (appena ricordato fuggevolmente da Omero) si onorano i doni della natura (2).

Nella religione omerica la tendenza sempre sentita di una gerarchia divina che ponga capo a Zeus, principio supremo di giustizia e d'ordine, non riesce mai a prevalere interamente. La sfera del divino è ancora una proiezione del mondo umano dell'epos, con i suoi valori reali tumultuosi e varî. Come le forze della natura e le passioni dell'uomo — gli istanti supremi di pienezza in gioia ed in dolore per cui viviamo e spe-

---

(1) HES., *op. et dies* 248 sgg. Cfr. anche MAX WUNDT, *Geschichte der Griechische Ethik* I 72 sgg.

(2) HES. *ibid.* 465; 969; 300; 912; 333; 32; 466; 597; 805; 614.

riamo —, le parvenze divine, brillanti e personali, in Omero tendono sempre a porsi tutte al primo piano, in atti espressivi, come fonti varie di energia e di vita. Ma in Esiodo la monarchia suprema di Zeus è ben altrimenti segnata: il bisogno morale di giustizia prevale sulla passione tumultuosa e molteplice. Tutto è bensì in coloritura di mito, ma il mito tende a divenire pensiero anzi che rappresentazione plastica.

Quanto più la Grecia ebbe a soffrire, quanto più nel VII e nel VI secolo le agitazioni politiche, i cozzi della democrazia e dell'oligarchia resero la vita inquieta, e tanto più la religione, particolarmente negli spiriti pavidi e nella gente minuta ed oppressa, tende alle vie segnate dallo spirito di Esiodo. L'orfismo, che è la forma principale della religione nuova che succede allo splendore olimpico, mira sempre a porre le sue figurazioni prossime alla poesia del vecchio di Ascra. Le divinità più intimamente amate nel culto orfico non sono gli Olimpii nelle cui persone divine è ancora la suprema indifferenza dei miti celesti. Dioniso, come Demetra e Persefone, è un dio della terra, ma di una generazione più recente, nato di donna come Cristo, soffrì ed amò come gli uomini, gode delle loro gioie e vive nella loro esaltazione. Nella mitica passione di questo Dio, come nella natura, morte e resurrezione si succedono, accennando ad un destino identico dell'anima umana. Esso pure, come l'uomo, nel dolore si purifica e dallo strazio mortale esce vittorioso.

Il dono più sentito dei numi è lo splendore di cui circondano la vita umana nelle loro feste, in esse l'uomo religioso comunica col dio nella gioia; ora la gioia che donano questi dèi della terra è di una qualità meno impersonale e più appassionata. Essa li

chiama alle sorgenti della loro vita, ai frutti del suolo, all'eterna fecondità del mondo.

Dioniso poi si dona ad essi nella sua forma tangibile, nel vino e nell'esaltazione bacchica. La parola dei misteri prende una nuova significazione mirabile quando è rivissuta in atti di passione nell'ebbrezza. Non rifiuta il riso popolaresco, ma soprattutto esalta nell'anima l'eterno bisogno di creare. Ricreare cioè il mistero e la passione terrestre di Dioniso che racchiude l'eterna immediata significazione dell'esistenza, nell'ombra del dolore e nei bagliori della gioia. Non è un culto metafisico, nè estetico, ma passionale. Nell'ora sacra dell'orgia notturna ogni tirsoforo crede d'essere un vero baccante, che rinnova perennemente in sè il mistero del nume e si sente portato oltre i limiti angusti della propria vita. La persona umana si trasforma e dilata, irrigandosi delle fonti inebbrianti della vita naturale e ferina.

Particolarmente notevole è che, se pure in forme rudi ed inconscie, la divinità tende ad essere non più una forma personale superiore e distinta dall'uomo, ma una eternità infinita di passione umana che all'uomo si comunica ed in cui egli stesso si sente Dio. I nuovi poeti religiosi Orfeo e Museo sono ben altrimenti profeti che Esiodo ed Omero; figli delle Muse e di Selene il loro messaggio non è umano ma divino, la loro persona si confonde con la divinità che proclamano. Questo è sempre il fine a cui tende il mito mistico, apparisca esso negli orfici o in Ferecide, il simbolo cioè di una divinità che è principio del mondo ed a cui l'uomo tornerà dopo l'esistenza purificato (1).

(1) V. ROHDE, *Psyche* II p. 121 sgg.

Ma questo sempre avviene nel coloramento e anzi nelle forme grossolane del mito, che in questi epigoni non ha nulla quasi della grazia poetica di Omero. Si direbbe, leggendo gli scarsi frammenti di Ferecide, che un medioevo grossolano s'è appesantito sul mondo greco, e che la fantasia abbia perduta la sua divina facilità di creare con bellezza. È un limbo oscuro fra l'epos moribondo e la chiarezza filosofica che non è ancor sorta. In esso vagano fantasmi vaghi, forme mostruose di accoppiamenti fra la ragione e la fantasia (1), come quei primi tentativi disordinati della natura in generare esseri vitali, che han ritratti Empedocle e Lucrezio. Così avviene che il *mito* basta per poco tempo e scarsamente ai bisogni spirituali dei greci. Il temperamento dei filosofi prima di Platone vi è in generale contrario. Eraclito e Senofane deridono gli antichi poeti e non risparmiano Pitagora. Ciò che prevale sempre più in Grecia è la ragione che scruta l'universo, e lo traduce in termini di esperienza, o in leggi intellettive.

Anche i poeti infatti si fanno razionalisti. Essi giocano col mito, cercano allusioni riposte, lo tramutano, l'interpretano, ne capovolgono i termini.

Uno dei primi a conciliare la gesta mitica con i sottili accorgimenti della ragione fu appunto in Sicilia Stesicoro. Egli accorda il mondo divino alle esigenze di un'intelligenza raffinata e un poco scettica, la religione diviene sempre più un'opera luminosa d'arte anzichè parola di fede e di mistero.

Nessuno ha giocato con tanta arte e grazia con la

---

(1) Cfr. Diès, *Le cycle mystique* p. 53 e gli esempi ivi citati.

mitologia. Il fato doloroso degli Atridi prende le forme di una sottile tragedia psicologica famigliare. La crudeltà e l'ambizione di Agamennone che sacrifica Ifianassa, rendono odioso il marito a Clitemnestra, che si dà ad Egisto e uccide l'Atride ritornato, traendo come gioita preda di guerra Cassandra, la bella e infelice captiva troiana (1). Elena, la face d'Ilio, non è che un fantasma creato dal gioco dei numi; la figlia di Tindaro e sposa fedele, rapita in Egitto attende l'eroe reduce dalla vana conquista. L'epica cede al romanzo, l'Iliade trapassa gradatamente nell'*Elena* di Euripide (2). Eracle stesso, il semidio mitico che non conosce requie nel domare i mostri di un mondo ancor vergine e meraviglioso, è già in qualche parte prefigurato in Stesicoro quale sarà nell'*Alcesti* di Euripide, l'eroe avventuroso e popolaresco, cui gradisce il vino e le belle donne e che alterna le imprese con le coppe, in un'umanità mattacchiona e spregiu-

---

(1) Sull'Orestiade di Stesicoro, vedi ROBERT *Bild und Lied* p. 170 sgg. Sul razionalismo in Stesicoro cfr. anche MEYER II 276 sgg.

(2) Su Elena cfr. PLAT. *Resp.* IX *586 C* e *Bergk*[4] *p. 218* (vedi anche FRACCAROLI *I lirici greci* II pag. 249 n.), i particolari non sono ben chiari; è certo però che il MANCUSO (*La lirica classica greca in Sicilia e nella Magna Grecia* p. 202) non ha compreso il significato di DIONE GRISOSTOMO Or. *XI 41 ὅτι τὸ παράπαν οὐδὲ πλεύσειε ἡ Ἑλένη οὐδαμόσε*, che non è in nessun modo in contrasto con il noto frammento della palinodia (fr. 11 Hiller-Crutius). Qui si dice che Elena non salì sulle celeri navi e non andò a Troia, e Dione dice che non andò affatto per nave in nessun luogo; ed in verità, se essa fu rapita per opera divina, non aveva bisogno di navigazione pur escendo dalla patria!

dicata. Epicarmo potrà agevolmente trarne il suo Eracle presso Folo (1).

La forma primitiva del mito era in una religione in cui l'elemento fondamentale è la tradizione, che per più lati si sottrae al giudizio umano; ora esso si trasforma in una spiegazione razionale o in una pura creazione per scopi d' arte. D' un tratto è varcato il limite del divino, e la critica iniziata non si sa dove si potrà arrestare. La ragione è un'arma bella e terribile, ma utile solo a chi se la foggia di sua mano; gli epigoni di solito ne sentono il peso troppo greve per il loro braccio gracile. Mai come nelle civiltà troppo mature e complesse la critica dei padri pare arida e nuda: il mondo sembra fatto tutto limpido e terso, ma troppo vuoto e deserto, senza gli antichi sfondi misteriosi: le fonti della passione che muove all'opera paiono inaridite. Così al gran secolo scettico e ragionatore in Francia segue la passione di Rousseau, all'iconoclastia della rivoluzione il *Genio del Cristianesimo* e i *Martiri*, a *Candido Renato*, agli enciclopedisti italiani la *Morale cattolica* e gli *Inni sacri*, al romanzo naturalista (che ha anch'esso la sua aiuola mistica nel *Rêve* di Zola) la *Cathédrale* di Huysmans.

Qualcosa di simile avvenne in Sicilia nell'età di Empedocle. Epicarmo aveva scritto:

> Sobria mente e diffidenza di saggezza i nervi son,

e la cultura che egli rappresenta è raffinata, razionalista, ironica. Empedocle vi oppone una nuova parola

---

(1) Su Eracle cfr. ATHEN. *XII 512* e sg. *'Εν ληστοῦ σχήματι μόνον περιπορευόμενον*: XI 499 A.

di fede mistica. Ma il suo valore è di aver sentito che la fede pura nel mito era finita se non si accompagnava alla scienza che veniva sorgendo. Quanto sia riescito in questo còmpito ci dirà lo studio sul filosofo, ma è notevole questo rituffarsi in una interpretazione del mondo che ritenesse uno spirito mistico.



Per comprendere quanto *pathos* il rito mistico potesse avere, occorre leggere le tavolette orfiche. Vi suonano parole ardenti, pur fra quella poesia gracile, che trascolora nella formula rituale. Mai, al chiudersi della vita, l'uomo greco aveva sentito così grandi speranze. Non la figura della sposa lontana o il ricordo della patria quale aleggia sugli eroi morituri d'Omero, che mordono la nera polvere, non l'eloquio della città, che scorge al passo supremo nell' epitafio di Pericle i caduti della guerra, non queste cose reali e solenni, ma senza mistero; è ora tutta una leggenda di vita futura che si schiude al saldarsi del cerchio della vita mortale. L'anima batte le ali verso un paese prodigioso, il paese dei numi dove vivrà sempre, là disseterà l'avida sete della vita e berrà l'eterna pace.

Troverai a sinistra della casa dell'Ade una fonte
e ad essa d'accosto svettante un bianco cipresso,
a questa fonte tu bada di non appressarti vicino.
Altra tu ne vedrai che di Memoria dal lago
gelido flutto diffonde, e sonle dinanzi custodi:
" Genito son dalla terra e figlio del cielo stellante „
grida " ma solo dal cielo è mia progenie, sapete,
arida sete m'abbrucia, mi muoio, deh tosto mi date

gelido flutto che sprizza della Memoria dal lago „;
ed essi allor ti daranno da ber della fonte divina,
sì che per sempre tu prence fra gli incliti eroi ne sarai (1).

È una delle note più umane e commoventi che ci abbia lasciato il mondo greco: l'uomo che recò seco nella tomba la sottile foglia d'oro dopo averla portata forse come amuleto in vita (2), è vanito dalla terra senza memoria, ma una dolce e divina speranza gli schiudeva morendo l'infinità.

Altrove il dolore del mondo risuona più cocente:

Pura ne vengo da puri, o dei terrestri regina,
. . . .
di vostra stirpe beata però che mi vanto ancor io!
. . . .
involata mi sono dall'ansïo ciclo doglioso
con agile piede raggiunsi la desïata corona! (3)
. . . .

ma sempre ritorna la divina speranza dell'uomo che aspira alla vita divina:

uomo già fosti, or sei nume! (4).

---

(1) Tavoletta di Petelia, v. DIELS II p. 175 n. 17. COMPARETTI, *Laminette orfiche* Firenze 1910, 32. Sulla fonte di Memoria cfr. HARRISON *op. cit.* p. 574 sgg. L'età della tavoletta pare sia fra il III-IV sec. a. Cr., ma il rito orfico è più antico: cfr. per l'ultimo verso i luoghi, citati sopra, di Pindaro e di Empedocle.

(2) Vedi HARRISON *op. cit.* p. 573.

(3) Tavoletta di Turii, DIELS p. 176 n. 18. COMPARETTI 1.

(4) DIELS[3] p. 177, n° 20, COMPARETTI 6. la formula di rito *ϑεὸς ἐγένου ἐξ ἀνϑρώπου* è appunto la stessa che abbiamo ritrovato già presso Empedocle *'Εγὼ δ' ὑμῖν ϑεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι ϑνητός Πωλεῦμαι* fr. 112 v. 4 sg.

Anche qui come in Dante l'uomo trasumana, anche qui è l'Eunoè, e qui pure per l'anima, che si fa beata, quando è

> . . . . presso la beata riva
> " *Asperges me* „ sì dolcemente udissi
> ch'io nol so rimembrar, non ch'io lo scriva (1).

Anche qui per l'anima stanca l'onda sacra

> la tramortita sua virtù ravviva (2).

Ma se si bada bene, i due mondi sono ben distinti. L'iniziazione per Dante è intellettuale. Prima di scorgerlo all'Eunoè, Virgilio ha preparato Dante con dottrina, e più glie ne porgerà Beatrice. La scienza sottile della scolastica unita alla catarsi tragica della vita fa che egli possa comprendere la pura beatitudine divina, e nei cieli leggere la somma intelligenza che di sè appaga; questo significa Virgilio quando l'abbandona:

> Non aspettar mio dir più nè mio cenno
> libero dritto e sano è lo tuo arbitrio
> e fallo fora non fare a suo senno;
> per ch'io te sopra te corono e mitrio! (3).

Solo perchè la divina ragione gli è chiara l'anima può pronunciare la più solenne parola della Commedia:

> in la sua voluntade è nostra pace! (4).

---

(1) Dante *Purg.* XXXI, 96 sgg.
(2) *Ibid.* XXXIII, 129.
(3) *Ibid.* XVIII, 139 sgg.
(4) *Ibid.* III, 85.

Ma fuori delle loro forme rituali e mitiche il contenuto intellettivo delle tavolette orfiche è ancora scarso. Per giungere al cristianesimo come vita di coltura, un immenso cammino è ancora da percorrere. Bisogna che la mente s'affini, che la realtà vapori in idea, bisogna che Platone disegni il suo mondo iperuranio, che Aristotele immagini l'essere in un crescersi concentrico di gradi che salgono dalla potenza all'atto, dalla materia alla pura forma, bisogna che Plotino adusi l'uomo all'estasi in cui esso si vergogna di essere un corpo grave partecipe di sensi terreni.

Non è strano perciò che le correnti dell'orfismo affiorino qua e là appena nella migliore cultura greca. Esso varca di un balzo il mistero dell'essere: le realtà presenti vi si perdono. A spiriti acuti ed ingegnosi, sottilmente intellettivi, avidi di operare e conoscere, esso non porge che un sogno e un'ebbrezza. Ed è un'ebbrezza sensuale pur sotto il lieve velo che la copre, e non sfugge alla critica di Platone (1). « Molti vibrano il tirso, scrive egli, ma pochi sono veri baccanti » (2), e veri baccanti son per lui quelli cui scorge ragione ai misteri della vita e del pensiero.

Per questa via muove un passo Empedocle. Anche egli ha la sua scienza e il suo mito: ma fra mito e scienza vi è per lui un passaggio che vedremo di indagare. Però egli è nella scienza ionica e non nella dialettica socratica; la sua spiegazione non sarà dunque scala di concetti ma costruzione cosmica. Ma nel mondo egli trasferirà la continua preoccupazione ed aspirazione del divino.

---

(1) *Rep.* 364 B.
(2) *Phaed.* 69 D.

Egli è uno dei primi che abbiano concepito in Grecia l'idea di un Dio infinito (1). È questo un concetto non famigliare alla filosofia ed allo spirito greco. L'arte, la vita effettiva e strenua, il senso profondo della personalità, fan sì che l'uomo greco concepisca quasi sempre le divinità come monadi, come intelligenze personali e distinte. È il vario, il molteplice, questo fiorire di vite su vite, di realtà su realtà, di essenze su essenze, è la meraviglia inesausta del reale che i Greci vogliono salvare anche nella religione. Questa del resto è la dignità e la filosofia recondita del politeismo. Uno degli uomini che sentì le passioni più riposte della coscienza greca, Platone, è sempre stretto a questo bel pericolo. La divinità per lui è nelle idee, prima separate e distinte, che tendono poi negli ultimi dialoghi (2) a collegarsi in unità armoniose, ma al concetto di un Dio unico, infinito, pare che egli non fosse amico. Per Parmenide e per Platone ciò che è infinito non ammette misura nè proporzione; la parola della Bibbia: « I cieli e i cieli dei cieli non possono contenerti » (3) suonerebbe strana ad un greco. L'infinità, la realtà somma per un indiano od un semita, è per Platone errore, opinione, realtà che vuole essere e non può mai essere.

Il divino, per Empedocle, è un nuovo cosmo concepito in termini mistici di sentimento, a cui, come a porto di pace, ritorna la travagliosa vita mondana. Siamo invero lungi dall'intellettualismo greco.

---

(1) Fr. 28.

(2) Vedi il mio studio su " *Il pensiero platonico e il Timeo* " in " Atene e Roma " 1910.

(3) *Re* III, 8 27.

E questo è ciò che più nocque ad Empedocle. L'età che gli succede è età di ragione. L'intelligenza è la fede di Socrate e dei sofisti, per ambedue a loro modo. Questi stanno sul terreno della realtà immediata: ciò che cercano sono le verità provvisorie, i mezzi dell'azione. Vi è in loro un inconscio pragmatismo anticipato. Essi sentono che nel mondo greco vi è una vita politica e sociale che sorge, ed ha bisogno di nuovi stromenti per operare; vogliono ad essa educare l'uomo. Non fondano la scienza, nè la filosofia; criticano, istruiscono a modo loro, diffondono la cultura, sono maestri di eloquenza (che è del resto anch'essa un'arte politica), sfiorano appena i problemi universali. In un'altra sfera di vita e di azione, essi sarebbero stati giudicati assai meglio, che non furono nel mondo greco. Immaginateli nel mondo anglo-sassone, essi sarebbero stati dei filosofi pratici e politici come Bentham e Hobbes, fermi nella realtà, o degli analizzatori della conoscenza come Hume, che pur non rinnegano l'azione; avrebbero scritto saggi e discorsi senza scandalo e senza pericolo. Ma in Grecia il temperamento è più sottile e più pronto a condurre le idee nella pratica sino all'esagerazione; nello stesso tempo manca uno sfondo di azione politica grande, ambiziosa ed aspra che giustifichi la massima imperialistica di chi crede solo alla vittoria dell' azione.

L'uomo greco ha bisogno che la sua sfera di vita sia tutta racchiusa ed armonica nella dignità del pensiero e non solo nella conclusione immediata del reale contingente. Vuole essere in ogni momento in armonia con sè stesso. Questo è il merito di Socrate e di Platone; per essi la vita non è solo un problema pratico e

immediato, ma è il culto della verità; la profonda serietà dello spirito greco vi si riconosce e riposa.

Fra i presocratici Anassagora aveva trovata poco più di una parola, il *νοῦς*, l'*Intelligenza* (1), ma è una parola che suona grande e prende nuova significazione per i suoi successori attici. Nel temperamento attico l'*intelligenza* è, come nel Filebo platonico, « signora e regina del mondo », essa scioglie nella realtà politica i contrasti dell'essere. Il mondo di Empedocle, invece, visto nel realismo mistico della *Contesa* e dell'*Amicizia* rimarrà il sogno mistico delle *Muse Siciliane* e l'Agrigentino, non troverà che negli atti esterni un seguace in Antifonte (2); ma come filosofo l' opera sua resta per gran parte nella preistoria della cultura greca.

***

Pure, per qualche lato egli stringe la catena del passato al presente. Non solo infatti la sua fisica e la sua fisiologia non muoiono, ma, come era stato il primo a scrutare con maggiore ampiezza la natura, le sue teorie discusse spesso ma talora accettate rimangono nel patrimonio della scienza greca: non solo egli ha più d'ogni altro insegnato il *pathos* del mito

---

(1) Cfr. Plato *Phaed.* 97 A–98 B; Arist. *Metaph.* A 4 985[a] 18 sgg.

(2) Cfr. H. Gomperz *Sophistik und Rhetorik*, Teubner 1912 p. 63 sgg.

a Platone (1), ma è anche ricordato da molti e da Aristotele stesso come il maestro e l'iniziatore della retorica siciliana, che Gorgia condusse ad Atene (2).

In verità per Empedocle la filosofia ha un valore diverso che per i filosofi precedenti. Non incide massime ed aforismi come in Eraclito, non mira alla sola intelligenza, ma alla persuasione e alla fede. È discorsivo, avvolgente, il moto del suo pensiero è altrettanto poetico che oratorio: ritorna sui medesimi punti ampliandoli, ricavandone volta a volta verità nuove (3). Per Parmenide un sottile dilemma dialettico taglia il nodo del vero (4); il viaggio intellettivo che egli compie alla ricerca della verità, tratto sul carro delle Eliadi, è una pura e povera finzione; la verità per lui non si forma per gradi e accrescimenti di sapere, essa è tutta in un solo momento, in una formula.

Ma Empedocle vuol persuadere; come Lucrezio vuole che il suo poema sia arma di battaglia, rappresentazione e convinzione (5): pittura, non scienza,

---

(1) Vedi nel mito del *Fedro* (PLATO *Phaedr.* 248 B sgg.) il luogo riferito dal DIELS I³ p. 382 sg. e i raffronti che istituiremo più tardi.

(2) SEXT. *Adv. Math.* VII 6 *Ἐμπεδοκλέα μὲν γὰρ ὁ Ἀριστοτέλης φησὶ πρῶτον ῥητορικὴν κεκινηκέναι.* DIOG. LAERT. VIII 57 *Ἀριστοτέλης δὲ ἐν τῷ Σοφιστῇ φησι πρῶτον Ἐμπεδοκλέα ῥητορικὴν εὑρεῖν. ib.* 58 sg. *καὶ ἰατρός ἦν καὶ ῥήτωρ ἄριστος. Γοργίαν γοῦν τὸν Λεοντῖνον αὐτοῦ γενέσθαι μαθητήν.* Cfr. *Quint.* III 1, 8 e gli altri passi riferiti dal Diels I³ 202 n. 19. Cfr. DIELS *Gorgias und Empedokles, cit. sopra.*

(3) Cfr. fr. 24; 35, 1 sgg.

(4) Vedi particolarmente PARMEN. 8, 15 sgg.

(5) Cfr. fr. 4; 5; vedi le belle analogie rappresentative di cui si serve fr. 23; 84; 100.

scriverà poi un suo critico con un poco di sdegno (1). La cura della parola è perciò in lui continua, per quanto glielo concede l'argomento: l'aggettivo è immaginoso, come amerà poi Gorgia, la metafora è viva e innovatrice: solo l'arte sua non è schematica come in Gorgia, non cede al bisogno continuo di contrapposti e di antitesi che formano la delizia della retorica posteriore (2). Ma quando proemia, particolarmente nel poema lustrale, voi sentite che è adusato a parlare al pubblico: sa rilevare la sua figura di maestro e poi trarla in un'ombra discreta con un moto simpatico di umanità (3).

E probabilmente discorsi erano i *Politici*, che fra le opere dell'Agrigentino ci sono ricordati (4). Egli infatti aveva avuta parte nella vita civica della sua città; combattendo per la democrazia aveva dovuto pronunziare orazioni che certo servirono poi di modello alla eloquenza siciliana. Ed aveva certamente tutte le qualità di un grande oratore: accesa fantasia, ed impetuosa, passione poetica, ferme persuasioni, un senso animoso della propria persona. In questo fu maestro a Gorgia: gli mostrò quanto la parola potesse, quali affinità segrete e quali echi sapesse ritrovare negli uditori. L'eloquenza attica più teneva alle *cose*, procedeva diritta, tagliente; i fatti vi parlavano con l'eloquio della

---

(1) Hippocr. *de prisc. med.* 20.

(2) Per i rapporti stilistici fra Empedocle e Gorgia vedi Diels, *Gorgias u. Emp.*

(3) Vedi il passaggio fra i fr. 112-113 citati nelle prime pagine di questo studio.

(4) Vedi Diog. Laert. VIII 58.

realtà: fra l'oratoria e la poesia manteneva distanze discrete. Gorgia portò nei suoi discorsi una coloritura più poetica; se anche gli Attici erano ingegnosi, egli seppe essere ingegnoso in modo diverso, benchè più superficiale; per noi molto del suo artifizio ha perduto la sua novità; ma quando gli Attici lo conobbero la prima volta dovettero ritrovarvi un fascino inusato.

Del resto l'arte di ben parlare è forse l'unica cosa che Gorgia abbia appreso da Empedocle. Al più, certo acume (che studieremo ancor meglio in Empedocle) nel distinguere i limiti della conoscenza, quest'indagine in cui egli avanzò sopra i suoi predecessori ionici, può aver ispirato Gorgia, non nel suo nichilismo filosofico che è assai incerto, come abbiam visto, ma nel gioco brillante e spregiudicato delle idee nelle sue esercitazioni filosofico-retoriche.

Il Diels però ha voluto muovere un passo più oltre. Egli ha richiamata l' attenzione su questo passo del Menone platonico (1):

SOCRATE. Vuoi tu che io ti risponda a modo di Gorgia, sì che mi possa più agevolmente tener dietro?

MENONE. Voglio, come no?

SOCRATE. Non dite voi, secondo Empedocle, che dalle cose muovono effluvi?

MENONE. Così appunto.

SOCRATE. E che vi sono pori ai quali gli effluvi vanno e per entro vi passano?

---

(1) Vedi PLAT., *Meno* 76 C e DIELS, *Emped. u. Gorg.* (Berl. Sitz. 1884), p. 343 sgg.

MENONE. Certo.

SOCRATE. E che degli effluvî alcuni a certi fori sono proporzionati, altri più grossi o sottili?

MENONE. Così è.

SOCRATE. E la vista è essa per voi qualcosa?

MENONE. Sì.

SOCRATE. Da questo " intendi ciò che dico „ dice Pindaro: il colore dunque è effluvio di corpi (1) alla vista proporzionato e sensibile.

Secondo il Diels (in *Emped. und Gorgias*, loc. cit.) avremmo qui un documento del primo stadio del pensiero di Gorgia, stadio in cui egli avrebbe speculato sulla natura seguendo le teorie di Empedocle: più tardi poi, sulla scorta degli Eleatici, si sarebbe chiuso in una posizione scettica, per poi darsi solamente all'eloquenza pratica (2). Però di questi tre periodi della vita e del pensiero di Gorgia si può molto

(1) *σωμάτων* e non *σχημάτων* legge ora il DIELS (*Vors.*[3] p. 222, cfr. II, p. 246) con ALEX. *de sensu* p. 24, 8, ma non so veramente se *χρημάτων*, che è nel margine di T, non fosse preferibile (*σχημάτων* degli altri mss. e della volgata è certo corrotto) perchè *χρημάτων* è (come osserva giustamente il Diels stesso) il vocabolo tecnico dei primi filosofi greci.

(2) Il DIELS però in *Vorsokratiker* II[3] p. 246 n., pure ammettendo sempre possibile l'opinione svolta in *Emped. u. Gorg.*, avanza anche l'ipotesi che il luogo del *Menone* platonico possa riferirsi al *π. φύσεως* di Gorgia, in cui sarebbe stata *forse* un'introduzione contenente una teoria della conoscenza derivata da Empedocle. Ma in realtà è anche questa una semplice congettura, nè abbiamo alcun indizio sicuro per stabilire a quale opera di Gorgia si riferisse il passo di Platone.

dubitare. Infatti posto pure che Platone in questo tratto abbia tolto dagli scritti di Gorgia, non se ne può però trarre alcuna conclusione sul pensiero filosofico del sofista e tanto meno tracciarne l'evoluzione che il Diels suppose. La sottigliezza della retorica applicata da Gorgia alle idee filosofiche importava appunto la necessità di accettare o delibare teorie fisiche e filosofiche, per fare nascere poi dal loro contrasto l'impressione che la filosofia potesse essere un gioco altrettanto brillante quanto l'eloquenza. Gorgia non ha ambizioni filosofiche; l'eloquenza è uno strumento, egli ama mostrarne l'azione in tutti i campi. In questo egli risponde a quello spirito dei sofisti che abbiamo già conosciuto nelle pagine precedenti.

Che la teoria dei pori e degli effluvî empedoclei ricorresse negli scritti di Gorgia è cosa possibile (1), senza che perciò si debba pensare ad uno stadio puramente fisico del suo pensiero. Siamo sempre invece nello stadio eloquente: e di ciò si può vedere anche una prova in quanto segue nel *Menone* stesso: appena Menone ha approvato la definizione di Socrate, godendo di sentirvi la concettosità del maestro, Socrate soggiunge: « Tragico, o Menone, è stato il responso (2), però ti piace più dell'altro circa le figure ». Come si vede, l'attenzione del discepolo del sofista non è sulla verità scientifica, ma sull'espressione verbale. È dunque in lui lo stesso spirito di Gorgia che

---

(1) A questo può indurre il cfr. con THEOPHR, *De igne* 73, cfr. DIELS *Emp. e Gorg.* p. 351.

(2) Per l'espressione τραγικὴ ἀπόκρισις cfr. PHAED. 115 A.

noi già conosciamo, con le sue preoccupazioni eloquenti, e non scientifiche.

E Socrate infatti riprende: « Ma non è, o figlio di Alessidemo, ne son persuaso, migliore questo responso, ma quello; e tu pure, credo, così penseresti se, come hai detto ieri, non fossi impaziente di fuggirtene prima che si schiudano i misteri, ma avessi pazienza e ti lasciassi iniziare ».

Menone. « Ma sì che avrei pazienza, se di queste belle cose molte ne dicessi ».

Nell'anima del discepolo che si scuopre ingenuamente è passata dunque la dottrina del maestro: i misteri del pensiero sono fatica vana, la parola con il bel suono mondo e terso, con la sua eloquente magìa di persuasione, questa è la nuova fede. Come si vede, da Empedocle siamo assai lontani.

***

Empedocle chiuse con grande passione un ciclo di passato. Come tutte le opere di pensiero e d'arte profonde, anche la sua ha un sèguito, ma non diretto, non immediato, e soprattutto non nella sua integrità. Egli solo poteva, con la sua persona molteplice e nella cultura in cui visse, raccogliere tante correnti varie di attività. Dopo di lui la mistica ritorna al rito orfico (1), o varca al mito platonico; la medicina, per

---

(1) Numerose sono le somiglianze fra la letteratura orfica e l'opera di Empedocle, e alcune di esse provengono da fonte anteriore a lui, ma è certo però che il Dümmler, *Empedokles und die Orphiker* " Archiv f. G. d. Ph. „ I 498 sgg. ha considerato come imitazione di Empedocle dagli Orfici molto che

opera della scuola di Coo, si svolge come un'arte indipendente; la filosofia si fa razionalistica e dialettica; l'eloquenza è studio che basta ormai all'intera vita di un uomo; il poema storico, come pare fosse quello che egli compose sull'impresa di Serse (1), mette capo alla nuova storia che sta sorgendo per opera di Erodoto. Del resto, nè di questo poema, nè dei *Politici*, nè dello scritto sulla medicina (2) c'è rimasto nulla, e neppure del *Proemio ad Apollo* (3). Le tragedie che gli furono attribuite erano già dagli antichi ritenute spurie.

La sua fama era particolarmente di poeta filosofo, e l'antichità ci serbò larga copia di citazioni delle sue opere poetiche di filosofia: il poema *Sulla natura* e il *Carme lustrale*. Egli è fra i presocratici il filosofo i cui frammenti sono più estesi: ne abbiamo circa 450 versi (4).

---

invece l'orfismo posteriore tolse da Empedocle. Ad ogni modo la diligente ricerca del Dümmler è utile invece per mostrare l'influsso di Empedocle nella letteratura orfica.

(1) V. Arist. ap. D. L. VIII 57.

(2) Diog. Laert. VIII 77, cfr. Suida s. v. Emped.

(3) Il *Proemio ad Apollo* e la *Spedizione di Serse* furono, secondo la tradizione, bruciati da una sorella o figlia del poeta; il primo involontariamente, l'altra perchè incompleta. Diog. Laert. VIII 57.

(4) Suida (Diels A 2) dice che 2000 versi comprendeva il poema *sulla natura*; secondo Diogene Laerzio VIII, 77, esso e il carme lustrale avrebbero insieme raggiunti i 5000 versi. Se le due notizie fossero entrambe vere, il poema lustrale avrebbe dovuto avere 3000 versi, ciò che non è punto probabile. Il Diels (che non accetta l'attestazione di Tzetze sulla divisione in tre libri del *π. φύσ.*) crede si debba correggere

Poco importante è per noi discutere come fa la Millerd (1) del valore preciso del titolo del poema fisico, *περὶ φύσεως*; *φύσις* è per Empedocle essenzialmente *nascita*, *origine*, ma in verità è assai incerto se il titolo provenga da Empedocle. È titolo comune che poi i grammatici diedero alle opere dei primi filosofi, ed è probabile che, secondo l'uso più antico, Empedocle non ne abbia dato alcuno al suo poema. Per noi esso è, come per Platone, « *le Muse sicule* », nè domandiamo di più. E nemmeno sarebbe importante discutere se comprendesse due o tre libri (divisione anche essa alessandrina), se la questione non fosse congiunta ad un'altra più grave, cioè se il passo sulla divinità,

---

nel testo di Diogene *πάντα τρισχίλια* in luogo di *πεντακισχίλια*, dando ai due poemi 3000 versi in tutto (" Berl. Sitz. „ 1898, 396 sgg.). Ma poichè la testimonianza di Suida è di poco valore, perchè egli non ricorda nemmeno i *καθαρμοί*, è probabile che l'errore sia in Suida e non nelle altre fonti. Ora se il *π. φύσ.* ebbe più di 2000 versi e probabilmente, come vedremo, fu diviso in tre libri, 5000 versi complessivi fra i due poemi non sono troppi. Del resto si noti sin d'ora, che il Diels per dare fede esclusivamente a Suida, in questo punto, è obbligato: 1) a correggere il testo di Diogene Laerzio; 2) a non tener conto della correzione antica al testo di Suida che stabilisce la divisione in tre libri, senza che si possa provare che essa provenga da Tzetze, di cui invece è piuttosto una conferma; 3) a considerare come una falsificazione il dato di Tzetze (v. test. fr. 134), mentre il Diels stesso deve riconoscere che Tzetze altrove ha giustamente riferito il libro a cui appartenevano i frammenti che cita di Empedocle, e che ci ha anche conservato un frammento non citato da altri (fr. 50). Contro Suida sta invece la grande povertà e incompiutezza delle sue notizie su Empedocle.

(1) MILLERD *loc. cit.* p. 18 sgg.

che Tzetze cita dal terzo libro del *π. φύσεως*, appartenga al poema fisico o al poema lustrale. Ma poichè è argomento questo che involve l'interpretazione tutta della filosofia empedoclea e dei due poemi, non è possibile trattarne prima che ci siamo fatti familiari con la dottrina del filosofo (1).

***

Gli ultimi anni della vita del poeta vaniscono nell'ombra e nella leggenda. Sono anni probabilmente di viaggio o di esilio. Che egli abbia visitato Turii poco dopo la sua fondazione (a. C. 445) è ricordato da Apollodoro, che anzi trae da questo fatto la data del *floruit* del poeta. Quando cada il suo viaggio ad Olimpia e la recitazione del *poema lustrale* per parte del rapsodo Cleomene non sappiamo; certo la fama di Empedocle doveva essere già grande allora per meritare un simile onore, e del resto la tradizione ricorda che i suoi versi ottennero gran consenso di ammirazione e la sua persona stessa vi apparve in luce larga e splendida (2).

Come medico e profeta egli doveva amare i viaggi, che diffondevano la sua dottrina fra le folle: ma non ci è dato seguirlo. Più ci avanziamo verso il termine della sua vita e più la sua storia si abbuia. Un testo lacunoso e corrotto parla di un suo ritorno impedito

(1) Su questa questione, su cui ritorneremo nel terzo capitolo, vedi Diels in " Berl. Sitz. „ 1898 396 sgg.

(2) Diog. Laert. VIII 66 *καθ' ὃν δὲ χρόνον ἐπεδήμει 'Ολυμπίασιν, ἐπιστροφῆς ἠξιοῦτο πλείονος, ὥστε μηδενὸς ἑτέρου μνείαν γίνεσθαι ἐν ταῖς ὁμιλίαις τοσαύτην ὅσην 'Εμπεδοκλέους.*

dai suoi nemici politici in Agrigento (1). Ritorno da un esilio o da un viaggio? Non è possibile su ciò stabilire nulla. Certo la sua ferma attitudine democratica dovette fargli sorgere dei nemici, e nelle città siciliane la vita politica era, come abbiamo visto, inquieta e mutevole. Ad ogni modo, respinto dalla patria, provò il duro cammino dell'esilio. Quanto durò? Scrisse durante questi anni dolorosi il poema fisico, o già era composto? Non è possibile rispondere a queste domande, come non è possibile stabilire la successione cronologica delle sue opere maggiori (2).

Gli storici antichi non avevano del resto alcuna notizia dei suoi ultimi anni. Timeo lo fa morire nel Peloponneso, ma ciò arguisce solamente dal non aversi memoria della sua tomba in patria (3). Aristotele po-

---

(1) Diog. Laert. VIII 67 *ὕστερον μέντοι τοῦ Ἀκράγαντος οἰκιζομένου ἀντέστησαν αὐτοῦ τῇ καθόδῳ οἱ τῶν ἐχθρῶν ἀπόγονοι.* Tutto il passo è oscuro, esso non si riattacca bene con ciò che precede (cioè alle parole citate nella nota precedente), e forse v'è una lacuna; *οἰκιζομένου* è quasi certamente corrotto, nè fu trovata sin ora una congettura conveniente. Ciò che pare ne risulti è quanto abbiamo detto nel testo.

(2) Di ciò vedremo meglio studiando i rapporti fra di esse. Il Diels *loc. cit.* cerca di provare che il *π. φύσ.* è anteriore e che poscia per un'evoluzione mistica del suo spirito Empedocle scrisse i *καθαρμοί*. Il Bidez *La Biographie d' E.* p. 159 sgg. propugna la tesi opposta: con il Diels s'accorda il Döring *Gesch. d. Gr. Philos.* I p. 215. Ma sono semplici induzioni, che del resto, a parer mio, muovono dal falso presupposto della inconciliabilità teorica dei due poemi.

(3) Diog. L. VIII 71 *Τούτοις δ' ἐναντιοῦται Τίμαιος ῥητῶς λέγων ὡς ἐξεχώρησεν εἰς Πελοπόννησον καὶ τὸ σύνολον οὐκ ἐπανῆλθεν· ὅθεν αὐτοῦ καὶ τὴν τελευτὴν ἄδηλον εἶναι ... Παυσανίαν τε μνημεῖον ⟨ἂν⟩ πεποιηκέναι τοῦ φίλου, τοιούτου δια-*

neva la sua morte nel sessantesimo anno della sua età (1).

Gli spazi lasciati vuoti dalla storia son tosto riempiti dalla leggenda che ama alluminare le sue figurazioni in margine ai testi antichi. Ed Empedocle, che era passato nella tradizione siciliana come un santo pagano, ha anch'egli la sua *agiografia*. Essa è calcata sui lineamenti dell'uomo ingrossati rozzamente. Vi è il taumaturgo con la sua apoteosi, e vi è l'ambizioso con il suo gesto di audace follia. L'amore e l'ironia dei posteri hanno ugual parte nel conchiudere le biografie dei grandi.

Una leggenda, più nota perchè più originale nella sua figurazione, ci mostra Empedocle che in un atto di folle vanità si getta nel cratere dell'Etna affinchè la sua morte sia ignorata e si creda assunto agli Dei; ma il vulcano poco compiacente erutta il sandalo di bronzo del poeta e scopre l'eroica soperchieria (2). Ma una fama più benigna colorisce diversamente la sua morte. Essa infatti narrava che Empedocle aveva risuscitato una donna della sua città, Panteia, che

---

δοθέντος λόγου, ἢ ἀγαλμάτιόν τι ἢ σηκὸν οἷα θεοῦ· καὶ γὰρ πλούσιον εἶναι. ῾πῶς οὖν, φησίν, εἰς τοὺς κρατῆρας ἥλατο ὧν σύνεγγυς ὄντων οὐδὲ μνείαν ποτὲ ἐπεποίητο; τετελεύτηκεν οὖν ἐν Πελοποννήσῳ.

(1) Diog. Laert. VIII 52; vedi la nota ivi del Diels che ha cercato di ricostruire i versi di Apollodoro, il quale avrebbe riferito questa notizia da Aristotele e da Eraclide Pontico.

(2) Diog. Laert. VIII 70; Suida *l. c.*; Strab. VI p. 274, ecc. La leggenda fu ripresa da Mattew Arnold nel suo poemetto drammatico *Empedocle e l'Etna*; anche lo Hölderlin compose su Empedocle un carme che rimase incompiuto.

da tre giorni più non respirava. Era la guarigione accorta di una catalessi; ma la folla ne fece un miracolo. Ad esso segue una festa ed un banchetto in una casa di campagna in luogo arborato. Dopo il banchetto gli ospiti si ritirano per riposare a piacer loro: alcuni sotto gli alberi all'aperto, altri altrove: Empedocle resta sul letto convivale. Alla mattina è scomparso: nessuno ne sa dar notizia, fuor che un servo, il quale narra che nel mezzo della notte aveva udito una gran voce che chiamava Empedocle, indi un lume celeste e bagliore di torce, seguìto da silenzio e oscurità. Pausania, il discepolo fedele, distoglie gli ospiti dalle vane ricerche: il santo è assunto nel concilio dei numi; agli uomini non resta che sacrificare a lui come a un Dio.

Il racconto era di Eraclide Pontico (1) che si piacque di raccogliere e ritoccare le leggende meravigliose. Ciò che pare a me evidente è che questa seconda leggenda dovette sorgere prima di quella dell'Etna. Essa serba infatti il germe dell'altra, l'apoteosi. Nell'ombra del mistero si perde dunque la vita di questo poeta filosofo, la cui opera fu una continua aspirazione dal reale al divino. Dal suo destino mortale esce anch'egli come Socrate consacrato, ma è consacrazione mistica, non razionale ed umana. Egli così ci appare, nella leggenda come nei suoi poemi, una di quelle anime che Virgilio ritrasse per simpatia d'arte, tendenti bramose le palme ad una più intima riva:

tendentesque manus ripae ulterioris amore.

---

(1) Diog. Laert. 67 sgg.



CAPITOLO III.

Il Filosofo.



Abbiamo detto che in Empedocle vi è un pitagorico in contrasto con un alcmeonide, ed abbiamo mostrato come il contrasto è già di subito evidente nel primo sguardo che egli getta sul vero: è tempo ora di esaminare meglio questo duplice aspetto del suo spirito.

Nei filosofi anteriori a Socrate i problemi non si pongono mai distinti e separati: l'audacia di questi pensatori, per cui tutto il mondo è nell'ansia di una conquista intellettiva, non conosce soste o suddivisioni pazienti. Per essi la filosofia è il poema dell'universo; lo concepiscono in una meravigliosa unità e non sanno abbracciarlo che d'un solo sguardo. Le partizioni della logica, della fisica e dell'etica si formano massimamente per opera dell'arte classificatrice di Aristotele, e son preparate dalle discussioni dei Sofisti e di Socrate e dal suddividersi della scuola socratica nei Megarici, nei Cinici, nei Cirenaici, nell'Accademia platonica, nei quali diversi indirizzi appariscono i vari riflessi di un unico problema, con un prevalere, a volta

a volta, o dell'elemento pratico ed etico, o della metafisica, o della dialettica.

Nel periodo anteriore le scuole e i pensatori si susseguono rapidamente, sorgono in centri separati senza che i contatti continui abituino alla critica. Atene non è ancor divenuta la sede della cultura greca, e non ha offerto alla contesa filosofica, con la chiarezza ingegnosa del temperamento attico, un'unità di patria spirituale. Il più sottile tentativo della critica presocratica, che si compirà per opera di Melisso e di Zenone, è in parte contemporaneo in parte posteriore ad Empedocle (1); prendeva però anch'esso le mosse dalla filosofia di Parmenide, il quale è sempre presente pure all'Agrigentino sia che questi si accordi con lui, sia che, più di frequente, gli si opponga.

Nè Empedocle ha una teoria compiuta della conoscenza; con tutto ciò è pur notevole com'egli, senza esaurirla mai interamente, si proponga questa ricerca proprio nelle prime pagine del suo poema (2), considerandola come base necessaria allo svolgimento della

---

(1) Zenone scrisse una *Ἐξήγησις τῶν Ἐμπεδοκλέους* (vedi Suida *s. v. Ζήνων*) che dovette essere una confutazione di Empedocle, come ben vide il Diels " *Berl. Sitz.* „ 1884 p. 359. Per la critica della conoscenza in Melisso v. particolarmente il fr. 8 del Diels. Zenone fu discepolo di Parmenide presso a poco nel medesimo tempo di Empedocle (*κατὰ τοὺς αὐτοὺς χρόνους*, diceva Alcidamante *ἐν τῷ Φυσικῷ ap.* D. L. VIII 56).

(2) Nel fr. 4, che appunto stabilisce i limiti della conoscenza, è contenuta l'invocazione alla Musa, che naturalmente doveva essere sul principio del poema, ed il fr. 2, da noi riferito sopra, doveva precedere il fr. 4, perchè annunzia quella *follia* che è poi deprecata nel fr. 4. Il fr. 3 abbiam veduto doversi collocare altrove.

sua dottrina. Ma poichè il problema stesso gli sorgeva dalle opposte posizioni filosofiche di Eraclito e di Parmenide, è opportuno rifarci addietro alquanto a considerare i primi passi della filosofia greca.

***

Per i primi ionici tutto il mondo è meraviglioso, ma è una meraviglia senza misteri e senza ansie: le genealogie dell'essere appariscono ad essi quasi altrettanto sicure come le genealogie dei numi ad Esiodo. Tutto si svolge da un'unica sostanza primitiva, per un'intima vita che è in essa e la loro sola preoccupazione è di mostrare come da essa il cosmo si sia formato. L'universo pare quasi per loro una sfera di cristallo tutta permeabile allo sguardo.

Un simile ardimento è in Eraclito, ma con una coscienza più profonda dei problemi dello spirito. Egli accetta la veduta tragica che informa l'intima coscienza del mondo ionico giunta ormai alla sua ultima età. Come le « Muse » di Erodoto si aprono su tramonti ed albe di città e di imperi, di cui egli è lo storico poeta (1), così le « Muse » di Eraclito (2) trasferiscono questo eterno conflitto nella realtà del pensiero.

---

(1) HER. I 5, *τοῦτον σημήνας προβήσομαι ἐς τὸ πρόσω τοῦ λόγου, ὁμοίως σμικρὰ καὶ μεγάλα ἄστεα ἀνθρώπων ἐπεξιών. τὰ γὰρ τὸ πάλαι μεγάλα ἦν, τὰ πολλὰ αὐτῶν σμικρὰ γέγονε, τὰ δ' ἐπ' ἐμεῦ ἦν μεγάλα, πρότερον ἦν σμικρά· τὴν ἀνθρωπηίην ὢν ἐπιστάμενος εὐδαιμονίην οὐδαμὰ ἐν τὠυτῷ μένουσαν ἐπιμνήσομαι ἀμφοτέρων ὁμοίως.* Vedi BUTCHER *Some aspects of the Greek genius* London 1893[2] p. 155 sg. che bene rileva questo carattere della storia di Erodoto.

(2) *αἱ συντονώτεραι τῶν Μουσῶν* PLAT. *Soph.* 242 E.

Il mondo è un trascorrere perenne, ma concepito in termini di contrasto e di lotta: la constatazione del divenire era già posta dai filosofi precedenti, ma in forma puramente materiale e fisica; Eraclito ne svolge il concetto con un nuovo rilievo. Egli non pone solamente attenzione al fatto ed alla spiegazione fisica, ma al suo riflesso intellettivo. Il flusso si svolge sempre fra due termini, nascita e morte, unità e molteplicità; ma l'unica sostanza degli ionici, che trascolora continuamente in mille apparenze e si tramuta in vista senza posa, come sarebbe conoscibile se qualcosa non le corrispondesse nello spirito umano? Ciò che le corrisponde è la sua misura, il *logos*, che è appunto il riflesso e la legge del divenire universale. Uguale infatti è la legge del mondo fisico e del mondo morale. Anche nella coscienza umana i concetti si pongono come negazione l'uno dell'altro, *guerra e pace*, *bene e male* (1), in serie molteplici. Ma con lo stesso atto di comprendere i due termini la mente trova un punto su cui fermarsi: il male ed il bene non esistono per sè separati, ma si condizionano a vicenda; essi sono le tonalità estreme dell'unica armonia dell'essere. I contrasti cessano dunque appena si *accettino*, la loro legge è al di sopra del loro dibattito, come l'arcobaleno è sopra le onde schiumose della cascata. L'accettazione paga (*εὐαρέστησις*) (2), è perciò, per Eraclito, il fine razionale dell'uomo, e non la pura conoscenza (*θεωρία*)

---

(1) Heracl. fr. 58; 67; 80.

(2) Clem. *Strom.* II 130 *'Αναξαγόραν μὲν γὰρ τὸν Κλαζομένιον τὴν θεωρίαν φάναι τοῦ βίου τέλος εἶναι καὶ τὴν ἀπὸ ταύτης ἐλευθερίαν λέγουσιν, Ἡράκλειτόν τε τὸν 'Εφέσιον τὴν εὐαρέστησιν.* Cfr. fr. 110.

di Anassagora. L'universo non è dunque un che di esterno che l'uomo *conosce*, ma è la vita sua intima che egli nell'essere *riconosce* ed ama come il trionfo dello spirito nel mondo. Il grande merito di Eraclito è di avere letto il libro della natura nell'intima coscienza dell'uomo, nel riflesso del pensiero: così infatti diceva egli « io ho indagato me stesso » (1).

Non è il caso di esaminare qui più a fondo il valore della concezione dialettica della realtà, quale è adombrata nell'animosa veduta di Eraclito: essa del resto sfuggì, nella sua significazione intima, quasi interamente ai suoi successori immediati; solo negli ultimi dialoghi di Platone, il *Sofista* ed il *Politico*, il problema filosofico si pone prossimo assai a come lo intese l'Efesio; gli stoici più tardi ripresero particolarmente la risonanza morale del *logos*.

Ma le obiezioni che al sistema di Eraclito mossero i presocratici sono di natura storica: cioè dipendono dalle esigenze della scienza d'allora e della logica dei concetti.

La filosofia anteriore a Socrate infatti non è mai disgiunta dalla scienza: l'uomo vuole rendersi ragione dell'ordine naturale e morale con un solo émpito d'ardore; e non del tutto a torto, chè se potrà essere utile, per chiarire momentaneamente alcuni problemi, l'isolarli, in realtà il libro del vero sembra debba essere uno solo, in cui la stessa pagina possa leggersi

(1) Fr. 101. Fare di Eraclito un *relativista* come il GOMPERZ *Gr. Denk.* I² 57 sg. è cogliere solo un aspetto del suo pensiero. Il λόγος di Eraclito è l'assoluto, solo è un assoluto dialettico e dinamico.

nelle formule delle scienze esatte, riprovarsi con l'esperienza, e intendersi con la speculazione pura. A questa ambizione non rinunzia mai l'umanità, e tanto meno vi rinunzia nella prima filosofia greca, quando l'audacia dei filosofi non conosce limiti.

Ora Eraclito non è uno studioso della natura come i suoi predecessori (1) e come poi Empedocle: « *multiscienza mala scienza* » scrive egli. Per il primo storico greco, Ecateo, per Pitagora il matematico, per Senofane poeta fisico ha parole sprezzanti. Anch'egli concepisce la realtà che sempre trascorre non come puro spirito o come materia, ma come sostanza estesa nello stesso tempo che cosciente, sottile fuoco che « a misura avvampa a misura s'attuta » (2), ma il suo schema cosmico è affatto generico: la ricerca particolare non lo tenta, egli non scruta come si producano e vivano i singoli esseri; la multiforme vita della sostanza nella sua dottrina non appare quasi che nel puro ritmo intellettivo, che ne misura il ciclo perpetuo. Non i vari momenti dell'essere, ma la legge del divenire lo preoccupa. Egli stesso dirà: « noi non ci immergiamo mai nello stesso fiume » (3).

Ora dall'ingenua coscienza greca (4) sorge la do-

---

(1) Cfr. anche DIELS *Herakleitos*[2] p. IX.

(2) Fr. 30 *πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.*

(3) Fr. 91 *ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δὶς τῷ αὐτῷ καθ' Ἡράκλειτον οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δὶς ἅψασθαι κατὰ ἕξιν ⟨τῆς αὐτῆς⟩· ἀλλ' ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει ... καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισι.*

(4) Per la critica di Eraclito per opera di Parmenide vedi particolarmente PARM. fr. 7, sgg.; 8; per i concetti di *mesco-*

manda, come si può sperimentare e conoscere ciò che non permane mai un istante? Anzi come si può esprimere ciò che si rifiuta alla stabilità della parola, che vuol fermare sempre un momento del reale? Se l'unica realtà diviene sempre, non per l'azione di forze distinte ma per una sua intima natura, come si possono prevedere le forme che prenderà? Come le leggi della natura che si fondano su di un rapporto di causa e di effetto, potranno esser valide là ove non v'è meccanismo di azioni e di reazioni ma un intimo sviluppo spontaneo? A queste obiezioni logiche e fisiche cerca di rispondere la filosofia seguente con la scienza della natura, che muove da Empedocle e giunge a compimento in Democrito ed in Epicuro, e con la teoria del concetto che digrada dalle idee di Platone alla logica aristotelica, ma è curioso che (per quella speciale audacia e sincerità greca che conduce sempre le idee alle loro ultime conseguenze) nell'età immediatamente successiva ad Eraclito la risonanza delle sue dottrine prende due aspetti opposti affatto paradossali.

Gli uni, come Cratilo (1), ammettendo come sola verità il divenire, negano ogni possibilità di esprimere l'essere, parendo loro che la *parola* nel suo valore di concetti distinti sia troppo grossolana per rappresentare il sottile flusso del mondo; gli altri, come Parmenide

---

lanza e di *causa attiva*, già adombrati da Parmenide, nella seconda parte (*κατὰ δόξαν*) del suo poema, vedi fr. 12; 13; cfr. anche MELISSO fr. 8. Elementi di questa polemica appariscono ancora in LUCREZIO (I 635-704).

(1) Cfr. ARIST. *Metaph.* III 5, 1010ª 7 sgg.; I 6, 987ª 29 sgg.

e gli eleatici, affermano che solo ciò che è unico e immutabile *è* veramente e può *essere pensabile*, negando così la molteplicità e implicitamente il mondo e la natura con le sue infinite parvenze (1).

La filosofia eleatica si può paragonare a un singolarissimo momento di sosta, in cui la coscienza greca

---

(1) La fisica che costruisce Parmenide nella seconda parte del suo poema è dichiarata da lui stesso un gioco non rispondente a realtà (fr. 8, 51 sg. *δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας Μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων*; cfr. 1, 31 sgg.). Il GOMPERZ *Gr. D.* I[2] p. 147, che spiega la divisione delle due parti del poema facendola corrispondere alla duplice concezione kantiana del mondo fenomenico e noumenico, è andato troppo oltre. Il Kant riconosce la legittimità della scienza nel suo àmbito, Parmenide dichiara *erronea* ogni costruzione sulla base dei fenomeni. Per la questione riguardante le due parti del poema di Parmenide e le intenzioni del filosofo vedi BURNET *op. cit.* p. 208 sgg. DIELS *Parmenides* p. 63; 100, e COVOTTI *La filosofia nella Magna Grecia e in Sicilia fino a Socrate* "Annali delle Università Toscane" XXIII p. 41 sgg. che ha bene veduto il rapporto fra l' *'Αλήθεια* e la *Δόξα* di Parmenide: non credo però che nella *Δόξα* Parmenide abbia ritratte le opinioni dei Pitagorici, ma bensì che abbia data una teoria fisica sua, la quale pur movendo dal presupposto arbitrario e falso della molteplicità dell'essere, fosse nello suo svolgimento più coerente delle antiche: un gioco ingegnoso, insomma, come dice egli stesso. Certo egli tolse elementi da altri filosofi, e in particolare dai pitagorici, ma fondendoli a modo suo. Per comprendere il suo intento bisogna pensare che egli è essenzialmente *logico*; egli vuole mostrare agli uomini, che pur movendo da presupposti falsi si deve procedere con coerenza. Abituandosi a procedere con logica nella ricerca, essi potranno riconoscere l'errore loro iniziale e adottare quella che per lui è la verità, l' *'Αλήθεια*.

abbagliata da quella vivida luce di poesia molteplice che è stata la sua vergine ed inconscia gioia di ogni ora, chiude gli occhi e si raccoglie cercando il vero nei riposi dell'unità della sua coscienza. Ivi infatti è la pace e la sicurezza; nel mondo ionico, che vive della passione dell'istante mutevole, s'infondeva sempre un segreto rivolo di tristezza. Non sono gli uomini, si chieggono talvolta Omero ed Erodoto, con le loro lotte magnifiche ludibrio dei numi? Non è l'eternità, dice Eraclito (1), un fanciullo che gioca con i secoli come con le nitide pietruzze che il mare sparge alla spiaggia? Perchè questo travaglio incessante del mondo? Perchè le generazioni sorgono e si disperdono come foglie che l'albero rende ad una ad una alla terra?

L'età ionica (prevalentemente estetica e contemplativa) rispondeva: questo è il destino del mondo, triste sì ma anche bello, animoso e grande. L'uomo lotta per essere oggetto di canto ai venturi (2), perchè la sua passione divenga eterna poesia. Accettate la passione del mondo, dice Eraclito, e vi adeguerete a Dio per cui non esiste nè bene nè male (3) ma solo l'austera e grande armonia dell'essere, che suona nelle note cupe del dolore e nei liquidi gridi della gioia come un accordo perfetto.

Ma v'era un'altra risposta, provvisoria forse anche

---

(1) HERACL. fr. 52.

(2) Cfr. HOM. Z 209 sgg. H 87 sgg.; 96 sgg.; X 304 sgg.; M 310 sgg.; E 529 sgg.

(3) Fr. 102; 8; 51; 54; cfr. [ARIST.] *Eth. Eudem.* VIII 1, 1235 a 25.

essa, ma ancor più umana e limpida, ed è la risposta che trova in sè l'età attica, con la sua ragione ferma sempre nel reale.

Essa dice: la verità non è puramente passionale o contemplativa, è forma di azione e drammatica. Se cercate il vero, esso non è già nel passato, che è magnifico nel cantare epico, ma nel presente, appunto in quanto è presente. Non nella gesta iliaca che il rapsodo canta assorto come la vede nella sua fantasia amorosa di ciò che è stato grande un tempo, ma proprio sulla scena della vita, ove la maledizione degli Atridi si chiude con la giustizia dell'Areopago che concilia le leggi naturali nella realtà civile, ed ove l'errore magnanimo di Edipo ha la sua consacrazione con l'esaltamento degli Ateniesi, che accolgono il mendico errante, e riconoscono la saggezza maturatasi nel dolore e divenuta feconda di pace per l'avvenire.

Ciò che è vero per la contemplazione non è la pura legge del divenire eracliteo, ma la realtà immediata che è nello Stato, nella città, per cui l'uomo può vivere, combattere e morire, perchè gli sopravvive la sua anima nelle leggi, nelle belle opere di gloria e d'arte, che sono creature tangibili nel tempo. Questo è assai più che accettare, è creare.

Ciò che è vero per lo scienziato non è l'incessante flusso delle cose, ma i fenomeni distinti che egli studia e classifica, trovando in ciascuno una miriade di problemi, che solo separandoli possono essere risolti. Il bene ed il male non sono la medesima cosa, ma il bene è la felicità concreta della vita, che è gioia dei sensi e dominio dell'intelligenza, azione giusta e feconda. V'è una tecnica della felicità che non è solo

accettazione, ma arte del vivere, riducendo al minimo il dolore (1).

Ma se badate bene, la nuova concezione del mondo che è propria degli attici è in qualche senso preparata dalla riflessione eleatica, per quanto essa per il suo aspetto paradossale ripugni alla migliore coscienza greca. Cosa cerca infatti Parmenide nella sua contemplazione intima? Cerca qualcosa di stabile che si opponga al flusso del divenire. Egli non vuole pensare la realtà nel ritmo della dialettica dell'idea, ma imprimere ad essa il suggello della ragione come concetto. Quella che troveranno gli attici sarà, se volete, la ragione aristotelica con i suoi problemi provvisori e le sue categorie; ma è una ragione acuta e sobria, che pone ordine e misura nel reale. Per giungervi però bisogna varcare il momento preciso della riflessione eleatica che non è se non una sosta e al più potrebbe

---

(1) In questo rapido abbozzo ho avuto mente solo ai caratteri essenziali del pensiero greco nei diversi periodi che ho delineati; naturalmente in ogni periodo vi è di più di quanto ho esposto; ma è certo che la mente degli *attici* mira al *concreto*, nella realtà civica della *polis*, e che il suo più genuino interprete è Aristotele, sia nel suo sistema cosmico come nella morale e nella politica. In Platone, nei Cinici e negli altri socratici vi sono preoccupazioni ulteriori che saranno svolte più largamente nell'Ellenismo. Anche Platone però cerca una conciliazione fra il mondo iperuranio delle idee e il divenire della materia, nella teoria cosmica del *Timeo*, nell'ascesi del *Fedone* e del *Fedro*, nella dottrina dell'Amore del *Convivio* e massimamente nella forma ideale della vita politica che egli descrive nella *Repubblica* (cfr. su ciò il mio scritto già citato in " Atene e Roma „ A. XIII 225 sgg.).

chiudersi in una specie di mistica indiana(1); bisogna cioè porre l'esigenza dell'unità non nell'essere in sè indistinto, ma nelle varie categorie dell'essere, sì che sia possibile studiarle, ordinarle, classificarle e dare allo spirito una base su cui creare la scienza, la morale, la politica. Tutto questo, ben si intende, con quella che è la bellezza e, si può dire anche, la limitazione dell'età attica, cioè la fiducia che l'ordine del mondo sia lo stesso ordine della realtà nelle categorie che l'intelligenza vi legge.

***

Ci siamo allontanati assai da Empedocle ma possiamo ritornarvi ora con la fiducia di comprenderlo meglio. Egli trova il problema del mondo quale lo propongono Eraclito e Parmenide (2), in due concezioni opposte, e si adopera a risolverlo con una sua coscienza nuova. È più prossimo agli attici che non Parmenide, ma ancora gran parte dell'eredità ionica è in lui: particolarmente egli è scienziato, poeta, e mistico; il filosofo sorgerà come conciliazione di questi tre aspetti, ma non bisogna mai dimenticarne alcuno se vogliamo intenderlo bene.

Come poeta e scienziato egli si rifiuta di ammettere con Parmenide che il mondo concreto sia semplice opi-

---

(1) Tale è infatti la filosofia di Melisso nel suo significato intimo, cfr. GOMPERZ *op. cit.* I p. 150 sgg.

(2) Vedi PLATONE *Soph.* 242 C D. Diverso è il giudizio del BURNET p. 261 sg. e della MILLERD (p. 11 sg.) che accetta l'opinione del BURNET, vedi però il LORTZING " Berl. Phil. Woch. „ 1911 p. 667 sg., e la mia esposizione.

nione ed errore; la sua fantasia sempre glielo dipinge presente con il suo brulichio di vite individuali; la sua curiosità di sperimentatore si vuol dare ragione di ogni singolo fenomeno come di un problema sottile. Egli vede sì, come Eraclito, che tutto si muove in un ciclo perenne; ma questo ciclo in ogni istante gli appare in forme distinte che fermano l'occhio dell'artista, ingenuo come di fanciullo dinanzi alla natura. L'aria tersa e soffice, la terra vellosa, la luce che irriga l'etere, l'acqua che scorre prodiga nelle fiumane e abbraccia florida di spume la sua isola, queste forme grandi della natura che egli osserva come un indiano immaginoso, perchè sarebbero gli aspetti di un unico fuoco che a misura avvampa e a misura si spegne? Questo contradice ai sensi ed anche alla sua ingenua ragione scientifica. Il fuoco che è aria, terra ed onda non è più fuoco, è un che di amorfo che l'uomo non saprebbe concepire se non come l'astrazione del fuoco, l'elemento primitivo di esso. Non ha qualità perchè sempre ne assume di nuove: e solo per un'intima miracolosa vita può assumerle, dal momento che nulla agisce su di lui o vi si mescola costrigendolo a mutarsi. Parmenide gli ha insegnato che l'essere, in quanto è concepito come unico, è immutabile; dunque per ciò che esso sia mutabile e assuma le forme della realtà non deve essere unico (1).

L'alcmeonide vuole così salvare il reale dall'immobilità di Parmenide e dal puro flusso di Eraclito, ma sopratutto vuole salvarlo come realtà cosmica, anzi che

---

(1) V. sopra n. 4, p. 118 e particolarmente l'eco della polemica di Parmenide in Melisso.

quale realtà razionale ed umana come i filosofi educati alla scuola di Socrate. Anche l'uomo però è in lui; ma con preoccupazioni diverse dalla sobria umanità civile degli attici, e ad esse obbedisce proseguendo nella sua via. Al pitagorico ed all'orfico non ripugna di riconoscere nel mondo l'eterno conflitto di Eraclito: non è forse esso mondo l'« ansio ciclo doglioso » da cui l'anima desidera ad ogni ora di liberarsi? Le cose non fluttuano esse sempre fra l'uno e il molteplice?

Un'altra cosa dirò: delle creature mortali
nascita alcuna non v'è, nè lugubre foce di morte;
ma solo un mescersi alterno ed un dissolversi sempre
v'è, che nei detti degli uomini nascita ha nome! (1).

Così scrive egli; ed a prima vista parrebbe che fra lui ed Eraclito non vi sia differenza, almeno in questa veduta dell'eterno conflitto cosmico; anch'egli avrebbe potuto scrivere con l'Efesio: « immortali mortali, mortali immortali, vivono a vicenda lor morte e muoiono lor vita » (2). Come medico egli contempla continuamente questa battaglia della malattia e della salute, del dolore e della gioia nel corpo umano:

Questo palese vedrai nelle tue membra mortali:
tutte talora raccoglie in un sol tutto Amicizia
floride di giovinezza del corpo ministre le membra;
erran tal altra percosse dalle funeste Contese
lungi fra loro disgiunte di vita all'ultime prode.
Così le piante ed i pesci ch'han loro dimora nell'onda,
così le belve montane e i smerghi che navigan l'aure (3).

---

(1) Fr. 8 cfr. ANAX. fr. 17 cfr. KRANZ " Philol. „ 1912 pagina 28 sg.
(2) Fr. 62.
(3) Fr. 20.

Supponete un istante che in Empedocle non siano che le preoccupazioni dello scienziato: in questo fiorire e sfiorire eterno di vite senza mai posa, egli vedrebbe, come i suoi predecessori ionici, la sola realtà dell'universo. La legge della natura infatti, nel suo austero aspetto fisico, è già tutta nei due frammenti che abbiamo citato: annunziano essi quell'*aequum certamen principiorum* che Lucrezio ritratterà con la passione del poeta fisico:

Nec superare queunt motus itaque exitiales
perpetuo neque in aeternum sepelire salutem,
nec porro rerum genitales auctificique
motus perpetuo possunt servare creata.
Sic aequo geritur certamine principiorum,
ex infinito contractum tempore bellum:
nunc hic nunc illic superant vitalia rerum
et superantur item. Miscetur funere vagor,
quem pueri tollunt visentis luminis oras;
nec nox ulla diem neque noctem aurora secutast
quae non audierit mixtos vagitibus aegris
ploratus mortis comites et funeris atri (1).

Empedocle, come greco, vedendo ogni cosa nella trasparenza di un mito, chiamerebbe Amicizia e Contesa i due processi estremi, di unione e di dissoluzione, del certame cosmico, che Lucrezio rese poi con un nudo astratto romano *vitalia* ⟨e *mortalia*⟩ *rerum*: l'uno trasferì nel bronzeo stile delle dodici tavole quello che l'antico aveva pensato nelle figurazioni umane di Esiodo, ma la concezione ultima della vita cosmica sarebbe identica. Ma è così veramente?

(1) Lucr. II 569 sgg.

Basta al mistico ciò che è vero per il fisico? S'appaga egli del riflesso della verità in puri termini di natura come Lucrezio, o di dialettica come Eraclito? L'*ansio ciclo doglioso* è tutto quanto l'uomo può trovare nel vero? il *logos* eracliteo acqueta la sua coscienza avida di pace? Certo che no. V'è un'ambizione umana latente di conquistare il divino, non adeguandoci ad esso nella suprema legge del pensiero, ma agognando un mondo separato che stia all'umano come la verità sta all'errore, la pace sta alla lotta inquieta, l'unità sta al trascorrere del reale, il bene che non conosce più contrasto sta al bene che fiorisce dal male come le nivee spume sull'onda (1). Or bene, per Empedocle il

---

(1) È dubbio assai se Eraclito stesso abbia ceduto a questa preoccupazione ammettendo una trascendenza del divino. Il fr. 108 *ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον*, da cui il Diels (*Herakleitos*[2] p. xi) deduceva che: *die Transcendenz seines Gottesbegriffes hat er selbst klar ausgesprochen*, non ha il significato voluto dal Diels se non prendendo il termine *κεχωρισμένον* nel senso tecnico che ha acquistato poi nella filosofia posteriore. Interpretare esattamente la sentenza di Eraclito, così staccata dal contesto, è cosa assai difficile; ma credo siamo più vicino al vero, intendendo che egli parli della saggezza filosofica come distinta dalla *πολυμαθίη* (cfr. 40 [e 129 per quanto vi è contenuto di eracliteo]). La saggezza per Eraclito è nella disposizione dell'anima e non puramente nella *teoria*, questo egli dice nel fr. 1: " Di questa *parola* (logos) che sempre è sono ignari i mortali prima di udirla e tosto che udita l'hanno „; e la *parola* è la legge dell'universo che non si comprende se non rivivendola in una speciale ascesi intellettiva, cioè nella coscienza dell'armonia dell'essere nei contrari. Insomma, la conoscenza dei fenomeni è altra cosa dalla capacità di pensarli dialetticamente, e questo intende

conflitto ha un termine, benchè provvisorio. Vi è nella natura una sosta in cui lo spirito mistico si può riposare; l'*aequum certamen principiorum* si placa periodicamente nel ciclo cosmico, l'Amicizia supera la Contesa e stringe gli elementi in divini nodi d'amore; la dolorosa vita molteplice dell' universo si acqueta nell'unità dello *sfero* ove la *Contesa* non ha più luogo. Ma poichè Empedocle è greco, poichè la forma mondana è a lui presente con tanta fissità che non può obliarla mai, il ciclo si riproduce, la Contesa che era escita dallo *sfero*, dopo un periodo determinato vi ritorna e riaffatica il mondo nel travaglioso certame

---

Eraclito quando critica la *multiscienza*: cioè, questo è lo spirito e non la lettera della sua affermazione. A intendere altrimenti il fr. 108, come il Diels nella seconda ediz. dell'Eraclito, si cade nella difficoltà di non comprendere più la massima parte dei frammenti di Eraclito in cui l'immanenza è esplicita. Ho discussa questa interpretazione del Diels, quantunque non sia certo se essa rappresenti ancora la sua opinione, infatti nella n. (= per la prima parte, ad *Herakl.*[1]) *ad loc.* alla 3ª edizione dei *Vorsokratiker*, sembra che egli intenda ora questo assoluto come immanente alla realtà, ma chi confronti le note nelle due edizioni dell'Eraclito e nei *Vorsokratiker* vede come il giudizio del Diels su questo frammento sia assai fluttuante. Ad ogni modo, intendendo *(τὸ) σοφόν* come l'*assoluto immanente, πάντων κεχωρισμένον* sarebbe inesatto; perciò preferisco interpretare come ho detto, interpretazione che credo sia anche confermata dal fr. 41 *Εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπιστασθαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων*, dove *τὸ σοφόν* è appunto la conoscenza dialettica. Piuttosto elementi mistici sono in Eraclito nella teoria dell'immortalità delle anime, che il Diels stesso ha giustamente messi in luce: ma di essi ci occuperemo più oltre, quando tratteremo della medesima teoria in Empedocle.

cosmico per aver di nuovo pace al termine di questo periodo; e così in infinito.

Però l'anima mistica trova in tal modo un riposo ed una ragione a fidare nel bene. Esso è ora una realtà separata; per un periodo almeno, sempre rinnovantesi nel tempo infinito, esiste da solo, distinto (1). Nella speranza di questi riposi il mondo, più felice delle Danaidi, può dirsi: ricominciamo! È anche qui l'*eterno ricorso* come nel Nietzsche, non individuale però ma cosmico e con una fiducia di pace temporanea: la sua legge non è *Amor fati* ma piuttosto *Amor amoris*, *Amor pacis* (2).

---

(1) L'unità dello sfero è indubbiamente concepita da Empedocle come uno stato di perfezione (cfr. fr. 28, 2); esso infatti è divino (fr. 31), e l'Amicizia, che nello sfero giunge al suo trionfo, è considerata come principio benefico (*ἠπιοφρών* fr. 35, 13 cfr. 17, 23; 21, 8; 22, 1-5) mentre la Contesa è principio malefico (*οὐλόμενον* fr. 17, 19; *λυγρόν* fr. 109, 3 cfr. 22, 6 sgg. 17, 8). Naturalmente Empedocle non potè, per la stessa condizione della filosofia presocratica, svolgere nel *π. φύσ.* questa sua veduta mistica (che riappare nel mito dei *καθαρμοί*), se non in forma cosmica; in pura forma cosmica appare infatti l'idea dell'unità dell'essere anche negli Eleatici (su Melisso vedi GOMPERZ, p. 150). Più tardi, parlando dello sfero, noteremo le differenze fra gli Eleatici ed Empedocle; ma giova sin d'ora osservare che in Empedocle per la prima volta appare come base ad una costruzione scientifica l'idea orfica, già osservata nel secondo capitolo, di un'unità divina a cui ritornano gli esseri.

(2) Per il NIETZSCHE v. HORNEFFER *Nietzsches Lehre von der ewigen Wiedererkunft und deren bisherigen Veröffentlichung*. Leipzig Naumann 1900.

Anche il fato però ha la sua parte nel sistema di Empedocle, come deve averla in ogni sistema mistico. La ragione del male non è spiegabile in una filosofia che pone il bene come principio separato. Per il mistico il destino è un che di indefinibile, oscuro ed immanente nel fondo della realtà, che impedisce che il bene abbia la sua vittoria completa. Il fato è il *πρῶτον ψεῦδος* della realtà, che il Cristianesimo cerca di spiegare con il *peccato originale*, esso è la *πλανωμένη αἰτία*, quella forza celata che anche Platone vede nel mondo e fa sì che esso non sia mai perfetto come vorrebbe il demiurgo (1). Ed in realtà anche in Empedocle la legge del destino rimane oscura (2). Se talora egli l'immagina come la ragione suprema dell'universo che domina sull'Amicizia e la Contesa e ne stabilisce il trionfo periodico, o come un decreto che colpisce le anime colpevoli, altrove, con un'inconseguenza che Parmenide ed Eraclito, come razionalisti, hanno evitata, il fato appare in un coloramento

(1) *τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας* TIM. 48 A; e FRACCAROLI *Il Timeo*, Prol. p. 113 sg. Vedi anche il mio art. citato "Atene e Roma" XIII, p. 241. Nelle *Leggi* il dissidio è ancora più palese nella teoria delle due anime, una buona e l'altra cattiva, del mondo; che riproducono in realtà la concezione empedoclea: vedi p. 896 E sg.

(2) Per l'*ἀνάγκη* nella filosofia di Empedocle cfr. fr. 30; 115, 1; 116. cfr. Diels[3] p. 206 n. 38; 207 n. 45 [ove però la testimonianza di Plutarco che identifica l'*ἀνάγκη* con la *φιλία* e il *νεῖκος* è solo giusta in questo senso che la Necessità è la legge che domina su entrambi [similmente Aezio (p. 205 n. 32) chiama *τὸ ἓν* l'*Ἀνάγκη*]. Per le interpretazioni posteriori vedi ZELLER p. 777 n.

odioso all'anima mistica di Empedocle; egli infatti scriverà:

aborre la Grazia dall'inamabile fato (1).

***

Siamo stati costretti così a disegnare nelle sue linee estreme il sistema di Empedocle prima di studiarlo parte a parte. Così doveva essere per la natura stessa della filosofia, in cui ogni problema pone necessariamente tutti gli altri e non è possibile risolverne uno se non si dà risposta adeguata a tutti; ma tanto più questo è necessario dinanzi ad un presocratico che, come un divino fanciullo, vede e ritrae il vero, d'un solo sguardo, nelle sue linee maestose.

È giunto ora il momento di prendere in mano l'opera di Empedocle, e leggerla punto per punto. L'impresa però non è facile: abbiamo parlato dell'*opera* di Empedocle e non ne abbiamo innanzi che i *frammenti*. Leggerla, con le preoccupazioni non del contemporaneo ma dello storico, anche ad averla intera, non dovrebbe esser cosa agevole: smozzicata ora come è, il problema è infinitamente più arduo. Il *trattato* moderno, il libro filosofico, anche quando sia investito da uno spirito d'arte continuo, come l'opera maggiore dello Schopenhauer, è scritto in vista di lettori che hanno abitudini di pensiero a cui l'autore si piega facilmente. Vi sono luoghi designati in

---

(1) Fr. 116. PARMENIDE (fr. 8, 30 sgg. (ed ERACLITO) fr. 94 cfr. A 8) concepiscono invece, come razionalisti, l'*'Ανάγκη* sempre come legge di giustizia e di perfezione.

cui ogni punto della materia deve cadere; procede esso per gradi ed ampi svolgimenti, mirando sempre al fine; le partizioni della teoria della conoscenza, della scienza della natura, dell' estetica, dell'etica, vi sono conservate. E certamente Empedocle è fra i predecessori di Socrate quello che ha un disegno più sicuro dell'opera; ma è un disegno che sorge a lui per la prima volta, per desiderio di persuadere, per un'armonia estetica che gli è cara; e vi è anche nel suo scrivere l' ambizione che il poema rappresenti da presso la sua persona molteplice. Ma possiamo essere certi, per quanto conosciamo dell'opera sua e della prima arte greca, che la necessità di un ordine puramente logico non era da lui sentita come da noi. I greci del resto ebbero per lungo tempo diffidenza per tutto quanto è artifizio della scrittura e del libro. Il *logos* è per loro il *discorso* senza vincoli di schemi, è un essere vivente che può prendere tanti aspetti e tante significazioni quante ne sa ritrovare l'acume di chi lo legge ; e sopratutto ha una significazione tutta sua in quanto lo si immagina pronunziato dall'autore che lo commenta parte a parte. Esso non mira a fare dei puri lettori e degli eruditi, vuole creare delle coscienze, lasciare negli animi i fermenti di una vita nuova.

Leggendo perciò i frammenti di Empedocle vi troveremo sempre più e meno di quanto ci aspettavamo, Non la materia disposta in vari piani, e non, volta a volta, trattato un argomento sin che sia compiuto, non il tono del filosofo che mira soltanto a rendere il suo pensiero nella forma più diafana alla vista: ma il medesimo pensiero dovremo ricercarlo, qua e là come si accresce, apparendo a un tratto in una

forma nuova di cui il poeta si allegra come di una scoperta. E al tono della sua voce dovremo altresì porre mente come ad un commento che dice di più che non la lettera del testo, annunziando quella persuasione intima che vorrebbe farsi, e non sempre può, ragione discorsiva. È questo, del rimanente, quel viaggio curioso ed ansioso di scoperta che rende cari i frammenti dei primi filosofi greci.

Ricordiamo, infatti, il frammento, citato nel secondo capitolo, sulle limitazioni della conoscenza umana:

Angusto potere è nelle lor membra diffuso,
molti li assalgono mali che ottundono ad essi la mente;
picciola vita scorgendo, se dire pur si può vita,
balzan come agile fumo e dileguano tosto:
a ciò cui s'abbatte vivendo ciascuno sol crede,
per tutto sospinti, si credono il tutto scoprire:
ma il tutto è negato vedere od udire ai mortali
o intender; tu dunque, poichè sei dagli altri straniato,
sol questo saprai ch'è dato agli umani sapere (1).

---

(1) Fr. 2. Che Empedocle nella dottrina della conoscenza si contradica negando insieme ed ammettendo la conoscenza della realtà è opinione di molti (vedi particolarmente Bidez *Archiv.* IX 1896 p. 190 sgg. Burnet p. 261 Diels *Gorgias u. Emp.* p. 343 sg. Millerd p. 25 sg. [cfr. ciò che dice giustamente, su questa parte dell'esposizione della Millerd, il Lortzing *Berl. Philol. Woch.* 1911, 669]); come si possa invece di ciò scagionare Empedocle cercherò di mostrare nelle pagine che seguiranno. Nel v. 3 ho, come ho già detto (p. 70), accettata la lezione *ἀβίου*, che bene si accorda con il pessimismo di Empedocle (cfr. 15, 2; 118 sg.; 121; 124 sg.; 62).

Che nel v. 6 (*τὸ δ' ὅλον* ⟨*πᾶς*⟩ *εὔχεται εὑρεῖν*) si alluda a Parmenide, è evidente per il fatto che Empedocle riprende l'espressione di Parmenide (Parm. fr. 8, 4 *οὖλον μουνογενές* ... *ibid.* 38 *οὖλον ἀκίνετον* cfr. anche 8, 35 *οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος* [che equivale a *τοῦ ὅλου*]... *εὑρήσεις τὸ νοεῖν*). E Parmenide appunto aveva negata la validità di ogni conoscenza

L'uomo che scrive così non obbedisce alle sole preoccupazioni del filosofo che cerca la nuda verità,

---

che muova dai fenomeni (fr. 1, 34 sgg.), mentre Empedocle l'afferma subito dopo nel fr. 4. Ma l'allusione sarà al solo Parmenide? Non pare se si osserva che nel frammento seguente Empedocle prega la Musa di allontanare dalle sue labbra la follia di *costoro*, che anche nella frase *τὸ δ' ὅλον* ⟨*πᾶς*⟩ *εὔχεται εὑρεῖν* pare sottintesa una pluralità di persone. Ora considerando che anche Senofane credeva all'unità e immutabilità del tutto (vedi i testi raccolti in Zeller I p. 535 n. 2 e 536 n. 1, ed il giusto apprezzamento di questa dottrina di Senofane presso lo Zeller p. 535 sgg.) e che nello stesso tempo egli derise la dottrina della trasmigrazione dell'anima, che Empedocle espone con tanto ardore (vedi Xenoph. fr. 7, e Diels p. 42, 19 *ἀντιδοξάσαι τε λέγεται ..... Πυθαγόρᾳ*), credo che anche contro Senofane fosse diretta la polemica di Empedocle in questi frammenti. Si badi infatti che con questa allusione si spiega assai bene, come vedremo, il tono di fede religiosa che è in questi primi frammenti innegabile (vedi in particolare fr. 4. 5 *Εὐσεβίη* e v. 7 *ὁσίη*) e che fa comprendere come il sistema empedocleo non sia punto nell'intenzione dell'autore un " materialismo ateistico „ come vorrebbe il Diels (*Sitz. d. Berl. Ak.* 1898 cit. sopra). Empedocle infatti ammette il mito mistico dell'immortalità dell'anima, senza riescire a riprovarlo con la teoria, come del resto i Pitagorici ed Eraclito; perciò egli afferma, che pure essendo l'esperienza la fonte prima della conoscenza, non bisogna sperare di conoscere tutto, e lascia quindi il valore della fede religiosa che svolge in forma mitica. Ho tradotto il v. 7 sg piuttosto secondo lo spirito che secondo la lettera del testo: letteralmente essi suonano " a tal punto queste cose non possono essere vedute nè udite nè si possono con la mente abbracciare „, ed il loro significato studieremo nel testo. Un ricordo di Parmenide è anche nel penultimo verso, ove *ὦδ' ἐλιάσθης* è una risonanza, non polemica, di Parm. 1, 26 sg. *ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι Τήνδ' ὁδόν (ἦ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν)* ... Cfr. Parm. *ibid.* 33 sgg. e fr. 7.

sgombra da ogni coloramento di passione; è ancora in lui l'antica anima di Omero, e gli uomini gli appariscono come fragili creature erranti nel vortice degli elementi. E vi è in questo frammento, e più anche nel seguente, un riflesso della saggezza del vecchio d'Ascra. La verità, più che nel ragionare, è nell'anima, nella disposizione dell'uomo verso le cose ad accettarne la reverenza divina. Quest'ordine del mondo è sacro; a violarlo non si viola solo la lettera ma lo spirito della natura. Conoscere vorrà dire essere, *percipere est esse* (1).

Ma proviamoci di proseguire più oltre mettendo le intenzioni del filosofo più a nudo. Per lui la *filosofia* con quel tanto di impersonale che ne ricaviamo dalla sua lunga storia, non esiste ancora astratta dai vari sistemi filosofici. È poeta, e come Lucrezio vede le teorie come cose vive nella forma personale di una dottrina professata da un filosofo. Subito si alza dinanzi a lui la figura del saggio Eleate, e come abbiam detto, ciò che gli repugna è quel suo vero scolorito che ha negato il mondo: egli è l'ambizioso che osò scoprire il tutto e non ha trovato che il nulla, la pura estasi di una parola.

Tutto ciò come moto istintivo dell'animo del poeta è chiaro, ma come teoria lascia parecchi dubbi. E in primo luogo, non cerca e non crede anche Empedocle di spiegare il tutto nel suo schema cosmico, sia pure attivo e dinamico e non statico e indistinto nei suoi momenti come il vero di Parmenide? E non riproduce egli ad un momento, nello *sfero*, la stessa unità del-

(1) Cfr. fr. 110.

l'*uno* eleatico? Come mai se l'uomo è sbattuto per il turbine dell'essere con così scarsa facoltà di conoscere, può Empedocle aver fiducia nella filosofia e nel vero?

Per rispondere a questa domanda è utile leggere una pagina di un filosofo moderno in cui riappaiono le medesime inquietudini:

« Noi non abbiamo, in verità (scrive lo Schopenhauer) (1), che una specie di oscura coscienza (*eine halbe Besinnung*), e per essa avanziamo brancolando nel labirinto della nostra vita e nelle tenebre delle nostre ricerche: qualche bagliore repentino risplende sulla nostra via come un lampo. Ma, sopratutto, quale aspettativa possiamo porre in intelligenzè fra le quali anche le più sagge ogni notte sono turbate dai sogni più strani e irragionevoli, e debbono così riprendere le loro meditazioni al destarsi? È evidente che una coscienza così limitata è poco conveniente a risolvere l'enimma del mondo; e la nostra ricerca ansiosa dovrebbe parere strana e degna solo di pietà ad esseri di natura superiore la cui intelligenza non fosse irretita nelle forme del tempo ma rispondesse ad unità e compiutezza ».

Le limitazioni che vede lo Schopenhauer al nostro potere di conoscere non sono minori di quelle che ritrae Empedocle, e un'uguale passione umana è in questo capitolo del filosofo tedesco e nel frammento dell'Agrigentino; eppure anche lo Schopenhauer ha disegnato un sistema compiuto che risponda ad ogni domanda dell'anima umana. Come egli vi sia giunto

---

(1) Suppl. al Vol. I cap. 15, *Werke* ed. Griesebach II p. 160 sg.

ha spiegato in più luoghi del suo libro e particolarmente nell'ultimo capitolo che si intitola: « Epifilosofia »: egli ha cercato nell'intima coscienza dell'uomo quella realtà unica che si spezza continuamente nelle apparenze, fidando con Kant e la filosofia dell'idealismo tedesco, che se il mondo non fosse il poema che crea la nostra vita interiore, esso non potrebbe neppure un istante prendere forma anche vaga ai nostri occhi. Come il mondo esiste solo per i nostri sensi, che ne spiegano con varietà sempre nuova la ricchezza infinita, e poichè noi stessi non esistiamo che per il mondo, che ci rivela a noi in tutte le nostre attitudini ad essere ed a conoscere, deve esservi una unità inscindibile di natura fra queste due provincie, anzi debbono essere un solo imperio creato da un'unica potenza recondita. Il mondo è un grande inno lirico in versi di inegual misura; la sua natura intima, il ritmo per cui l'inno esiste, non è in alcun verso per sè, ma in tutti: facendoli risuonare nella nostra recitazione, ritroviamo *l'anima del canto*, che è la vita del tutto.

Io non voglio falsare la storia della filosofia per la curiosità di un paragone, voglio chiarire in qualche punto, con l'esempio di una dottrina che ci è più integra ed aperta una filosofia labirintica, frammentaria ed oscura. Quali somiglianze singolari e quali differenze intercedano fra la filosofia dello Schopenhauer e la dottrina di Empedocle abbiamo già veduto. Osserviamo ora come Empedocle procede nella sua indagine.

Parmenide aveva rinunziato affatto a quanto è l'umanità eterna dell'universo. Tutto nel mondo è turbine, passione, contrasto, ma egli non riconosce che

l'unità e la pace. Empedocle accetta la passione del mondo e nelle sue eterne note ne cerca l'armonia fondamentale. Anch'egli vuol conquistare l'unità del divino nello *sfero*, ma questa gli appare solo come un momento del ciclo cosmico. Solo in tal modo egli crede che la reverenza che, come greco, ha per l'universo, sia conservata. Non è strano dunque che egli ponga così vivo l'accento della sua poesia sulla sorte combattuta dell'uomo e sulla sua vita errante: l'uomo vive nella breve tragedia della sua vita il dramma dell'universo, anche egli è nel cimento del bene e del male come il mondo; annullarlo nella contemplazione dell'*uno* è follia, piuttosto a questa scuola dolorosa l'uomo può prendere coscienza del cosmo e della sua catarsi finale. E non è del tutto strano neppure che egli esclami ad un tratto: « a tal punto queste cose non possono vedersi nè udirsi nè abbracciare con la mente ». Se non che in un impeto poetico l'espressione va oltre l'intenzione del poeta. Ciò che egli nega non è la conoscenza tutta quanta, ma una data forma della conoscenza, tanto che subito dopo scrive:

Sol questo saprai ch'è dato ai mortali sapere:

non nega cioè quel conoscere che si fonda sull'esperienza, di cui nel frammento seguente, che leggeremo, afferma il valore, ma piuttosto nega che per essa i misteri del mondo sian tutti risolvibili. Non bisogna dimenticare infatti che Empedocle oltre alla sua filosofia ha anche la sua fede, il mito orfico dell'immortalità dell'anima che espone con tanto ardore poetico nel *poema lustrale*. Ed appunto il tono religioso di

questi primi frammenti segna il tramite fra le due opere di Empedocle (1).

Del resto, anche nei limiti della filosofia che egli disegna nel poema fisico, la conoscenza umana ci dà solo la storia dell' universo, come dallo stadio presente del cosmo si proietta nell'infinito, ma non la sua ragione ultima. L'Amore e la Contesa, i quattro elementi, non sono per dir così che le forme primordiali dei fenomeni, ma la loro legge, è una legge oscura che sfugge all'uomo, è il fato,

..... un accordo possente giurato in alterna vicenda (2),

e in realtà il mistico non lo dissuggella.

La conoscenza umana è dunque per Empedocle, sempre parziale: noi viviamo in un periodo cosmico in cui il conflitto della Contesa è aspro e duro (3); una forma di coscienza perfetta si può dire non sia propria che dello *sfero*, in cui gli elementi sono stretti da ineffabili nodi di armonia in una beatitudine divina di coscienza e di amore (4). In che però consista

---

(1) Infatti nel fr. 4, 13 scrive *νόει δ' ᾗ δῆλον ἕκαστον* e in fr. 23, 10 ammette l'esistenza di *ἄδηλα*, con un'indeterminatezza spiegabile in un presocratico. Confronta su ciò anche ALCMEONE *loc. cit.*, p. 69.

(2) Fr. 30.

(3) Cfr. ARIST. *gen. et corr.* II 6, 334 a 6). Per Empedocle, come per Esiodo, il mondo è in un'età di decadenza; cfr. AËT. V 27, 1 (*Vorsokr.* p. 214, 18 sg.); vedi anche la descrizione di un'età dell'oro del mondo, nel *π. φύσ.* fr. 77-78; nei *καθαρμοί* 128 sg.

(4) Fr. 26, 4; 27 sgg. cfr. 21, 8 ARISTOT. *Metaph.* III 4 1000 b 3. Anche per MELISSO (fr. 7 p. 187 sg.) il tutto *οὔτε ἀλγεῖ οὔτε ἀνιᾶται.*

questa perfetta unione degli elementi egli non spiega, nè cerca di spiegare, ed infatti nel passo che abbiamo letto ci ammonisce di non sperare di sapere più di quanto la mente umana possa conoscere. Perciò quando Aristotele obbietta ad Empedocle che lo *sfero* (che è un Dio) (1), conosce meno del cosmo perchè non conosce la *Contesa* che ne è fuori, muove come intellettualista un' obiezione che non ha luogo per la coscienza mistica di Empedocle, in cui la conoscenza del male è un'imperfezione, agognando essa sempre invece alla realtà separata del bene.

L'universo dunque, quale lo immagina Empedocle, è ben differente dal mondo di Lucrezio e di Epicuro che sorge dal cozzo infinito degli atomi, senza mèta o riposo nella sua eterna vita. Per Empedocle il ciclo cosmico è una perenne aspirazione al divino. Ciò è evidente anche nel tono che prendono i due poeti, Lucrezio ed Empedocle, nell' annunciare ciascuno la propria dottrina. Lucrezio si attende l'immortalità:

> quod magnis doceo de rebus et *artis*
> *relligionum animum nodis exsolvere pergo* (2).

Empedocle invece pone la propria dottrina sotto la scorta della *Pietà*, vuole che la sua parola sia pura e santa, e che chi l'ode l'ascolti con fede. Egli, confor-

---

(1) Arist. *Metaph.* III 4, 1000 b 3 *συμβαίνει αὐτῷ τὸν εὐδαιμονέστατον θεὸν ἧττον φρόνιμον εἶναι τῶν ἄλλων· οὐ γὰρ γνωρίζει τὰ στοιχεῖα πάντα· τὸ γὰρ νεῖκος οὐχ᾽ ἔχει, ἡ δὲ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ.* Lo sfero è chiamato Dio anche da Empedocle fr. 31.

(2) I 930 sg.

memente alla scienza ionica, cercherà ansioso di scoprire come si formano e svolgono i fenomeni, ma sente che l'universo ha fini lontani, e misteri che l'uomo non può scrutare interamente.

Ecco dunque ciò che non possiamo conoscere nè con i sensi nè con l'intelligenza, ed ecco perchè nel frammento seguente, che leggeremo, il tono è ancora profondamente religioso, e ancora nei versi del poeta è infusa un'ombra di tristezza, che del resto riappare così frequente nei due poemi. Ma che è dunque ciò che l'uomo può conoscere? e per qual via può procedere alla ricerca filosofica? Empedocle non limita la filosofia alla sola contemplazione estatica di Parmenide; egli accetta la passione del mondo ed il suo eterno divenire, che noi cogliamo con i sensi e riviviamo nella coscienza. In ciò egli è, benchè oscuramente, simile agli idealisti moderni. Ma il problema gli si presenta, per ragioni storiche, in forma diversa. Emmanuele Kant, distinguendo il mondo del fenomeno dalla realtà che è recondita sotto il fenomeno, non aveva negata la legittimità dell'esperienza, anzi ne aveva affermata la speciale sicurezza nell'ordine causale. Ormai scienza e filosofia in un certo aspetto potevano procedere distinte senza nuocersi. Ma Parmenide audacemente aveva senz'altro rinnegata la possibilità di ogni costruzione del mondo che movesse dai fenomeni, se non come un puro gioco ingannevole, di cui aveva dato egli stesso l'esempio nel suo poema. Ad Empedocle sorgeva dunque il problema di riunire queste due verità in un solo émpito di indagine.

Il mondo umano ed il mondo esterno sono per lui un solo impero e gli elementi di verità che ne pos-

sono spiegare la sacra eterna storia debbonsi trarre da tutt'e due. Esso è vero quale appare ai sensi che sono incerti ma non ingannevoli (1), ed è vero pure quale appare alla coscienza più intima dell'uomo, nelle forme morali ed intellettive, nel contrasto del bene e del male e nell'aspirazione infinita alla pace. Il tutto tende ad investirsi così delle forme del nostro spirito.

Ecco infatti come egli procede:

Lungi vi supplico, o numi, da me la follia di costoro:
pura da labbra pure mi disfavilli una fonte!
Candida, vergine Musa, da molti contesa m'ascolta,
e solo tanto mi svela ch'è dato ai mortali sapere.
Guida il mio carro veloce e scorga Pietà la mia via!
E te la brama non sforzi di floridi serti mortali
a nulla affermare che la Pietà non conceda,
arditamente posando sull'ardüe vette del vero.
Vigile or dunque scorgi quant'è in ogni cosa palese
con ogni potere, fidando non più all'orecchio che all'occhio,
non all'orecchio sonoro oltre la fede del gusto,
ma ad ogni potere, per quante sono le foci del vero,
serba tu fede, scorgendo quanto è in ogni cosa palese (2).

Anche qui continua il tono polemico e religioso; i versi:

E te la brama non sforzi di floridi serti mortali
a nulla affermare che la Pietà non conceda
arditamente posando sull'ardüe vette del vero,

---

(1) Anche Anassagora e gli Atomisti, che pure procedono dai fenomeni e dall'esperienza (Anax. fr. 21[a] *ὄψις τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα*, cfr. Democr. fr. 11 part. p. 61, 1 sgg.) lamentano l'incertezza dei nostri organi di conoscenza, cfr. Anax.; fr. 21 *ὑπ' ἀφαυρότητος αὐτῶν* (cioè, dei sensi) *οὐ δυνατοί ἐσμεν κρίνειν τἀληθές*.

(2) Fr. 4.

sono rivolti al discepolo preferito, Pausania, a cui è dedicato il poema; ma la figura che sbozzano è sempre il tipo del filosofo eleate, dal quale Pausania deve guardarsi.

Già abbiamo detto che Empedocle, l'alcmeonide, accetta la verità molteplice quale gliela offrono i sensi; ma che questa non è la sola verità che egli riconosca (1). Che cosa i sensi gli abbiano rivelato, o egli crede che gli abbiano rivelato, ormai sappiamo. Nella sua contemplazione di poeta della natura egli ha scorto quali siano i *maxima mundi membra*, le *radici* delle cose, la fonte della mutazione, quelle forme prime della sostanza, che rimarranno lungamente nella fisica greca e medioevale, il fuoco, l'acqua, l'aria, la terra, or separati or commisti, quali sempre appariscono nei fenomeni del mondo fisico, e nella vita degli organismi.

Egli li scorge in ogni creatura, tanto nella pianta che trae alimento dalla terra, dagli umori e dal fuoco sotterraneo, e slarga nell'etere le sue vette, come negli esseri animati il cui organismo, contesto di materia grave, è percorso da un sottile licor di vita, respira nell'aria soffice e leggera ed è irrigato per tutte le membra da un amabile calore. Per questa stessa virtù di poeta quando egli vuole descrivere come gli esseri si formano, tosto un'immagine gli cade sotto gli occhi,

---

(1) Quando egli dice infatti, conosci con *ogni potere* (πάσῃ παλάμῃ) intende di comprender fra questi *poteri* anche l'Intelligenza, cioè la visione complessiva dei fenomeni, in ciò che hanno di comune, come indica nel luogo, che vedremo, in cui parla dell'Amicizia (fr. 17, 20 sgg.) e nel fr. 110.

il pittore che mescolando i colori ritrae anch'esso, come un divino artefice, altrettanti esseri in atti molteplici e vivi quanti appariscono nel mondo (1). In una rappresentazione dei corpi combattuti dai mali, o fiorenti di giovinezza nell'armonia della salute, vede il gioco opposto delle forze che affaticano l'universo.

Se non che un'obiezione sorge subito: l'universo offre bensì infiniti frammenti di verità, ma sempre discontinui, il vero è sempre in ogni fenomeno, ma in nessuno mai completamente, l'occhio coglie mille apparenze degli elementi, ma momentanee; anzi non gli elementi (cioè il *concetto dell'elemento*), ma questo fuoco che ora avvampa, quest'aria che mi percote nel turbine del vento, o respiro inconscio come fonte di vita; e così sempre. La sensazione insomma ci dà sempre il particolare e non l'universale. Eppure la filosofia di Empedocle pone o postula gli universali, benchè in forma ingenua. Donde tolse egli i concetti di *elementi* (*radici*), di *mutazione*, di *mescolanza*, di cui sempre parla? O piuttosto come sono essi legittimi? Era infatti questa unità di note, in ciò che è per essenza discontinuo, quella che cercava Parmenide, e non sapeva trovare se non annullando la molteplicità. Era il *concetto*, l'*idea* che egli offriva ai suoi successori da conquistare nel divenire perenne del mondo.

Abbiamo già detto che questo è il problema che propriamente indagheranno gli attici. Ora la storia del pensiero procede per gradi: Empedocle vuole salvare il reale dall'unità di Parmenide che l'aggela, ma non riesce a salvarlo che nella forma cosmica o nel ciclo

---

(1) Fr. 23.

mistico, e non nella conquista logica. Egli vede infatti appena un lontano bagliore di questo problema. Gli elementi sono conosciuti da noi perchè sono in noi stessi; la verità cosmica si specchia nella verità umana. Nei nostri precordî corre un fluido sottile, il sangue (1), in cui gli elementi (che sono per sè conscî come tutta la sostanza) (2) sono frammisti in una mescolanza armonica; ivi ancora opera la Contesa e l'Amicizia. Or bene:

con la terra la terra scorgiamo, e l'acqua con l'acqua,
l'etra divino con l'etra, col fuoco il fuoco che avvampa,
con l'Amore l'Amore, con l'Odio l'Odio funesto (3).

---

(1) Cfr. fr. 105 e THEOPHR. *De sensu* § 10.

(2) Per la sostanza concepita come cosciente da Empedocle vedi particolarmente fr. 103

τῇδε μὲν οὖν ἰότητι Τύχης πεφρόνηκεν ἅπαντα,

e fr. 110 v. 10

πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν.

Cfr. ARIST. *de An.* I 2; 404 b 8, che lo ZELLER a torto cerca di refutare I[5] p. 770 n. Vedi, oltre che lo Spinoza (*Eth.* P. II prop. I-II), anche MABILLEAU *Histoire de la Philosophie atomistique* L IV, cp. III *L'atomisme psychologique* p. 459 sgg. Il problema fu discusso anche dal GASSENDI *Opp.* I p. 348 e II p. 128; cfr. F. THOMAS *La philosophie de Gassendi* p. 177 sgg.

(3) Fr. 109. Cfr. p. 218, 5 sg. (Come Empedocle scambia tra loro i nomi *Φιλία, Χάρις, Ἁρμονία, Φιλότης* ecc. *Κότος, Νεῖκος, Ἔρις*, ho così sostituito qui e altrove *Odio* e *Amore* ad *Amicizia* e *Contesa*). Quantunque Empedocle dica *ὀπώπαμεν* è evidente che in questo fr. non si accenna (come crede la MILLERD p. 85) alla teoria della visione per mezzo dei pori

Egli ha ritrovato così nell'intimo foco di quella che per lui è la coscienza umana, la coscienza molteplice del tutto. È un ingenuo tentativo di scienziato e di poeta inteso a risolvere il problema della conoscenza, che del resto è il problema eterno ed ognora risorgente della filosofia. Ma in questo tentativo di Empedocle un principio almeno appare come fecondo: fra la *coscienza* dell'uomo e l'universo non vi può essere opposizione: sono ambedue le forme della stessa realtà, e solo in una filosofia in cui esse coincidano può essere il vero. Empedocle è così, benchè a prima vista non sembri, fuori del puro materialismo.

Perciò quando enumera l'Amicizia fra gli elementi dell'universo, ha cura di ammonire il suo discepolo:

Essa con l'animo scorgi, nè stare con occhio stupito (1).

Ed in realtà questa forza cosmica che egli considera come una sostanza attiva, non è altro che quella forza d'amore che vive in noi e che solo nella nostra coscienza troviamo nella sua forma più pura. E altrove ancora ammonisce Pausania che solo nella contemplazione piena e tranquilla di un animo saggio e giusto, in cui gli elementi sono più armonicamente congiunti, si può cogliere e rivivere la compiutezza del vero (2). Sono, come si vede, semplici tentativi, ma che tutti mirano, pur nel loro ingenuo realismo, a investire

---

dell'occhio (teoria che vedremo in seguito), perchè qui sono nominati anche il *Νεῖκος* e la *Φιλία* (della *Φιλία* infatti nel fr. 17, 21, dice *τὴν σὺ νόῳ δέρκευ* [cfr. *ὀπώπαμεν*]).

(1) Fr. 17, 21.

(2) Fr. 110.

l'universo della forma spirituale, senza falsarlo o dividerlo in due sfere opposte, tentativi insomma in cui si rivela la passione, ancora oscura, dell'idealismo che sempre si agita nella miglior parte del pensiero greco.

E per Empedocle il còmpito è anche più difficile, in quanto egli s'adopera a costruire non solo la filosofia ma anche la scienza, che pare sempre esiga un metodo diverso dal metodo della filosofia. E veramente egli è fra tutti i filosofi anteriori a Socrate quello che cercò di unire la scienza e la filosofia con maggiore passione.

***

Per la scienza greca Empedocle è essenzialmente il filosofo degli elementi. La critica di Parmenide aveva posto in luce la difficoltà di dare una spiegazione fisica della natura procedendo dall'unica sostanza degli ionici: i quattro elementi di Empedocle, le *omeomerie* di Anassagora, gli atomi di Leucippo e di Democrito hanno comuni due caratteri, che mostrano come queste tre teorie derivano tutte dalla polemica eleatica (1): 1) la sostanza considerata come

---

(1) Vedi sopra p. 118 n. 4 e PARM. 8, 3 sgg., cfr. Appendice I, e le osservazioni del KRANZ *Empedokles und die Atomistik* " Hermes „ 1912 p. 18 sgg. Con ragione anche il KRANZ (p. 19 n. 3) si schiera dalla parte di coloro che ritengono Leucippo scolaro di Zenone e posteriore perciò ad Empedocle. Per Anassagora la questione è incerta (v. A 6); è possibile che Empedocle ed Anassagora siano indipendenti l'un dall'altro nello svolgimento delle dottrine loro: però lo svolgimento logico della teoria della sostanza — in cui Empedocle

molteplice nelle sue forme fondamentali, 2) l'immutabilità dei primi principî materiali. La scienza greca sorge così da quella medesima polemica che aveva negata la possibilità della scienza della natura, come più tardi la metafisica greca sorgerà dalle dispute dei sofisti che negano la possibilità della metafisica.

Cosa cerca infatti la scienza? Essa vuole, per usare la robusta frase di Bacone: « *secare naturam* ⟨*potius*⟩ *quam abstraere* » vuol penetrare per analisi nei processi della natura determinandone gli elementi immutabili, coglierne la vita per semplificazione progressiva, anzichè *astrarla*, cioè ricavarla da noi stessi. La scienza si oppone così all'elemento mitico che è l'origine di ogni religione. Nella mitologia antica infatti la natura, che si presenta all'occhio del contemplatore col suo miraggio meraviglioso, di forme, di moti, di colori, di sensi innumeri, si avvivava nella coscienza del poeta, o dell'uomo immaginoso, di una vita simpatica. Nell'onda con i suoi bagliori notturni, vedeva egli il fulgore dell'occhio delle Nereidi; quando rompeva alla spiaggia digradando di tinte gli appariva

considera come primitivi solo i *quattro* elementi *qualitativamente diversi*, mentre Anassagora procede più oltre e considera come primitive *tutte* le qualità — farebbe pensare alla priorità di Empedocle rispetto ad Anassagora. A ciò si aggiungono gli evidenti accenni polemici di Empedocle contro Parmenide e Senofane, che mancano in Anassagora, ciò che fa credere che ad Anassagora paresse ormai sufficentemente dimostrata da Empedocle la dottrina della pluralità, di fronte all'unità parmenidea. Ancora si deve notare, che accenni visibili d'un'influenza di Leucippo su Empedocle, e tanto più di polemica di Empedocle contro Leucippo, mancano, mentre si riscontrano in Anassagora (v. ZELLER I[5] II, p. 989, 2; 986, 2).

come una capellatura viva, morbida e fluente; nel candore della nube scorgeva il gemmeo bagliore delle braccia di Era; nella meteora che precipita il lampo delle armi di Atena (1).

La sua fantasia popolava il mondo di numi; effettuava il miracolo di ricreare la natura ad ogni istante. Eppure il mondo umano e il naturale erano sempre incomunicabili tra loro: nella natura così umanizzata l'uomo si sentiva solo ed estraneo; perchè non sapeva che avvivarla con la fantasia, non spiegarla, non piegarla ai suoi voleri. Quando infatti egli voleva servirsene come artefice, percorrerla come navigatore, doveva considerarla ben altrimenti, cioè come materia che solo obbedisce a leggi di moto o di quantità, e pregata non risponde, ma cede docile domata sotto l'azione.

Ora i primi filosofi ionici sono appunto uomini di azione; Talete vive in mezzo ai commerci della Ionia; studia le leggi della navigazione e le presta sussidi di norme e di strumenti; alle spedizioni militari porge la sua perizia di ingegnere (2): non è dunque strano che, in questo fiorire di vita pratica

---

(1) Cfr. Hom. Δ 75 sgg.

(2) Vedi i testi in *Vors.*[3] 1, 14 sgg. (determinazione del polo); 12, 10 sgg. (applicazione di teoremi geometrici alla scienza della navigazione): cfr. Tannery *Géométrie grecque* p. 90. Per l'attività politica e militare di Talete v. Herod. I, 170; 74; 75. Cfr. *Vors.* A 4-6. In quasi tutti i presocratici è partecipazione attiva alla vita pratica: Anassimandro guidò una colonia (A 3); Pitagora è un riformatore sociale; Parmenide fu legislatore (Diog. L. IX 23); Zenone l'avversario della tirannide (Zeller I 1 586 n.); Melisso l'ammiraglio di Atene (A 3).

e industriosa, il lato meccanico della natura sia apparso come principio della scienza. Esso non basterà, come vedremo, neppure agli ionici a spiegare tutta la ricchezza della realtà; ma su di esso poseranno fissamente la loro attenzione.

Ma il meccanismo dei primi ionici è ancora assai povero; non conosce che un solo processo che trasforma l'unica sostanza, cioè, la condensazione e rarefazione di parti, che di liquida la muta in solida e aeriforme, in un ciclo perenne (1). È questo un processo visibile in alcuni aspetti eterni della natura: nell'acqua che si rapprende come ghiaccio, si strugge in onda e vapora sottile: nube, aria, esalazione marina. Ma i gradi intermedi non hanno spiegazione visibile ed effettiva. Mutando la sostanza primeva, di acqua, in aria, in fuoco, si passa per gradi diversi di possibilità, s'ottiene un elemento più fluido, più prossimo alla vita mutevole della natura, ma non si progredisce di molto. Anzi da questa mutazione nasce un dubbio: tutte queste sostanze possono essere egualmente primitive; dunque, come porre fondamentale l'una piuttosto che l'altra? E come spiegare il passaggio delle più avverse e contrarie fra di loro, l'acqua e il fuoco? E perchè le particelle della sostanza si condensano e si dilatano? Per un'intima vita spontanea, o per un moto turbinoso che le affatica? Ma, se per un'intima vita, la spontaneità non è essa

---

(1) Vedi Heidel "Archiv für Gesch. der Philos. „ XIX *Qualitative change in the Pre-Socratic Philosophy* 333 sgg. Sulla fisica presocratica in rapporto con Empedocle, buone osservazioni sono anche in S. Ferrari, *Empedocle* " Rivista It. di filosofia „ 1891, Marzo-Settembre.

mistero, quel mistero cioè che si voleva spiegare? E se per un moto turbinoso, donde si produce esso, e come ciò che è turbine potrà spiegare l'ordine dell'universo?

A questo punto sorge la scienza di Empedocle, preparata, come abbiamo veduto, dalla riflessione eleatica. Essa si propone di scendere più addentro nei processi della natura, di accettarne una maggiore complessità, di ricostruirla su le norme dell'esperienza. La nostra scienza contemporanea potrà essere più inclinata all'ipotesi degli ionici, di una sostanza unica; ma è indubitato che, data la condizione del pensiero presocratico, la teoria degli elementi di Empedocle segnava un progresso, e come tale rimase nella scienza medioevale e moderna fino al Lavoisier (1). Essa permetteva di ridurre i fenomeni naturali ai veri principî scientifici, *quantità*, *numero*, *proporzione*; incorporava la speculazione matematica dei pitagorei, e tentava di leggere, come vorrà più tardi Galileo, il libro della natura in termini matematici. Era, se si vuole, un semplice tentativo, ma, nella sua semplicità, grandioso.

***

« *Secare naturam* » diceva Bacone: ed infatti Empedocle scompone la natura scendendo agli elementi, per ricostruirla su leggi di esperienza.

---

(1) Per la fortuna della dottrina dei quattro elementi nell'antichità vedi Appendice I. Per il continuarsi di essa nella scienza medioevale e moderna sino agli inizi della chimica del Lavoisier, vedi BERTHELOT "Revue des deux mondes" 1893 p. 351 e *La révolution chimique: Lavoisier*, Paris, 1890.

Due principî prevalevano nella scienza presocratica: l'uno, *ionico*, che le qualità degli esseri dipendessero dalla condensazione o rarefazione delle particelle della sostanza primeva; l'altro, *pitagorico*, che ogni proprietà della natura fosse un rapporto matematico, e che in questo rispecchiamento della sola scienza che aveva raggiunta una diafana certezza l'armonia della natura fosse palese.

Il primo principio ionico aveva avuto un'applicazione ulteriore nella teoria fisica di Senofane e di Parmenide (che l'eleatico poneva come una pura ipotesi ingannevole, secondo cui, non da un elemento primitivo, ma da due sostanze primordiali erano composte le cose (1). Ora Empedocle stava fra gli ionici e gli eleatici, con viva simpatia per la cultura pitagorica; in lui perciò tutte queste tendenze anteriori si uniscono. Natura deve essere mistione di sostanze, e perciò di qualità, ma mistione che proceda secondo leggi di armonia, cioè, di numero. Il fondamento della scienza primitiva, che si continua ancor oggi nella chimica, è così, ingenuamente, ma acutamente, posto. Con gli elementi, che sono essenze qualitative e obbediscono, nelle loro mescolanze, a leggi di proporzione ed armonia, il mondo è costituito come una realtà certa (2), e con un procedimento che l'osserva-

---

(1) Vedi Parm. fr. 8, 57 sgg. Parmenide chiama le due sostanze *luce* e *tenebra*, Aristotele le prende talora nel senso del *caldo* e del *freddo*, talora del *fuoco* e della *terra* (*Metaph.* I 5, 986 b 34; *Phys.* I 5, 188 a 21 ecc.).

(2) Nell'Appendice I saranno esaminati minutamente i testi empedoclei per la teoria degli elementi e le questioni relative, e saranno poste in luce le inconseguenze, che sono in

tore può scoprire ad ogni ora nei processi dell'arte umana, la quale, dirà poi Aristotele, è discepola della natura.

La scienza antica però, piuttosto che il vero esperimento, conosce il paragone e l'analogia; ama meglio spiegare la natura poeticamente, in un'immagine di esperienza, che ricrearla seguendone e riproducendone i processi. V'è in essa più osservazione che sperimentazione. L'esperimento appare di rado nella scienza greca (1), lo perseguirà più tardi ansioso nella sua celletta l'alchimista, sino a che riceva la sua teorica e la sua vera dignità con Galileo. Non è dunque strano che Empedocle piuttosto che esperimenti ci porga immagini ed analogie; ma in queste immagini e in queste analogie (di cui si accontenteranno del resto anche Democrito, Epicúro e Lucrezio) è la prima osservazione diretta dei fenomeni naturali, è il tentativo di una spiegazione scientifica.

Un'immagine ingenua ci offre infatti Empedocle, nelle prime pagine del suo poema, a spiegare la fonte degli esseri. Quattro sono i colori fondamentali di cui

---

Empedocle come in ogni precursore. Qui esporrò solo le linee generali della dottrina, e piuttosto le conclusioni estreme, anzi che le deficenze che vi si possono scorgere. Vedremo del resto nell'Appendice, come Empedocle sia più conseguente, e men lontano dal vero senso scientifico, di quanto credono alcuni suoi critici.

(1) Alcuni esperimenti, non sempre bene interpretati, appariscono però già in Empedocle v. A 67; fr. 100. Esperimenti nella fisica di Aristotele sono notati da BARTÉLEMY DE ST.-HILAIRE, *Méthéorologie d'Aristote* p. 57 sg. 1863.

si servivano i pittori del tempo (1) (come quattro sono gli elementi), eppure essi riproducono tutta la ricchezza di forme e di colori del mondo visibile; non può dunque così dagli elementi essere sorta la sempre nuova e vergine molteplicità degli esseri?

Come i pittori dipingon le tavolette votive,
artefici esperti e dell'arte in loro intelletto sapienti,
con abile mano scegliendo i succhi multicolori,
variamente commisti compongonli in giuste armonie,
e forme simili traggono ad ogni visibile cosa
— arbusti frondosi creandone ed uomini e donne,
fiere, uccelli o pur pesci, che nutre la mobile onda,
od anche numi longevi cui devonsi onori supremi —
così non ti tenti l'inganno che un'altra sia delle cose
infinite la fonte — di quante pur sono palesi —
ma questo ben sappi udendo il divino messaggio (2).

È una poesia piana e pacata in cui traluce ancora l'antica ingenuità omerica; in essa immaginazione e scienza si fondono, e non è agevole segnarne il giusto limite: più tardi di simili paragoni dirà sprezzante Ippocrate: « essi si convengono piuttosto all'arte pit-

---

(1) Vedi KRANZ " Hermes „ LXVII 127 sgg. Cfr. anche la testimonianza di Empedocle A 92; A 69*a*.

(2) EMP. fr. 23. Vedi ivi il commento: il paragone è imitato nell'opera pseudo aristotelica *De Mundo* cap. V p. 396 *b*, 11 sgg.: " Sembra che questo faccia anche l'arte imitando la natura. Infatti l'arte pittorica, mescolando fra loro la natura dei colori bianchi, neri, gialli, rossi, ne compone effige consone agli esemplari..... così adunque anche la struttura delle cose universe, il cielo, la terra e il mondo tutto, per mezzo dei principi più contrari, un'unica armonia in unità adorna compose „.

torica che alla scienza medica » (1); eppure su linee immaginose di fantasia è costruita gran parte della scienza antica e tutta la creazione cosmica del Timeo di Platone, a cui daranno un fascino singolare e misterioso le speculazioni numeriche e geometriche dei pitagorici (2).

Ed anche il numero, come abbiamo detto, ricorre in Empedocle; ma non tanto come elemento puramente speculativo, che segni il tramite (come poi in Platone e, in parte, nel Galilei) fra il materiale e l'ideale, fra ciò che è quantità estesa e ciò che è pura forma; ma come proporzione, rapporto quantitativo per spiegare l'armonia delle qualità negli esseri materiali. Già nei versi citati è il processo delle mescolanze armoniche, ed esso è dato come valido per la formazione di tutti gli esseri; se Empedocle l'abbia precisato anche per il mondo inorganico, minerali e metalli, non sappiamo, ma certo più chiaramente lo enunciò per gli organismi (3): ecco infatti come spiega la formazione delle ossa:

Benigna accolse la Terra, negli ampi crogiuoli del seno,
due parti di otto del puro splendore di Nesti
e quattro di Efestọ, e bianche formaronsi l'ossa
mirabilmente compatte nei vincoli dell'Armonia (4).

---

(1) Hippocr. *de prisc. med.* 20 (A 71). Cfr. n. precedente.

(2) Per i rapporti fra Empedocle e il Timeo vedi l'Appendice relativa.

(3) Per l'estensione di questa teoria nella fisica di Empedocle, vedi n. ad A 78 e Appendice I. Del resto nel fr. 23 e in fr. 71, che vanno connessi, essa è estesa a tutti gli animali e vegetali (vedi 23, 4).

(4) Fr. 96. Nesti è, come vedremo, l'acqua; Efesto, il fuoco. Per le proporzioni vedi il mio commento.

Anche qui la scienza antica procede come il dio di Pito, secondo Eraclito; indica, piuttosto che dimostrare (1): v'è un certo disprezzo nella filosofia greca per l'applicazione minuta, per la riprova, a cui mancavano del resto gli strumenti. È noto come Platone riprendesse quei geometri che avevano tentato di applicare alle macchine le scoperte della matematica; i greci non vogliono distruggersi la poesia della speculazione pura. Essi amano le anticipazioni ardite sull'esperienza: la loro immaginazione viva s'accontenta spesso d'intuizioni brillanti; solo quando essa si affievolisce nell'età ellenistica la ricerca scientifica ritrova nuove vie: nell'età classica la rapida generalizzazione, la facoltà di rappresentarsi il mondo in forme acutamente immaginose, forma il pregio e il difetto del mondo greco, nella filosofia, nella scienza e nella politica. Ma se si bada, in questo frammento è ingegnosamente proposto il processo per cui gli elementi possono, in proporzioni mutevoli, produrre l'infinita varietà delle cose. Appunto perchè le combinazioni possono essere infinite (dal momento che ciascuno di essi può entrare in varia misura nelle mescolanze) il processo di Empedocle corrisponde al suo scopo, di dare ragione dell'origine degli esseri, ciascuno con le sue qualità e forme distinte.

Null'altro può l'uomo, dirà poi Bacone, « *quam ut corpora naturalia admoveat et amoveat* », e questo fa appunto Empedocle. Egli è ancora agli albori della scienza, procede sulla via della fisica, e poichè i suoi

---

(1) Heracl. fr. 93. " Il sire che ha il suo oracolo in Delfo, nulla espone nè cela, ma indica. "

elementi non sono privi di ogni qualità fuor che di forma e peso, come poi gli atomi di Epicuro, vede un lontano bagliore della chimica (1), senza che pure sappia spiegarsene l'essenza; ma in questo bagliore è una luce di avvenire.

Ed egli ha anche una ingegnosa veduta sulla struttura diversa dei corpi.

Le particelle degli elementi non sono fra loro compatte, ma lasciano degli interstizi, fra cui, in un circolo perpetuo, corrono le diverse sostanze, e solo per mezzo delle strutture armoniche possono mescolarsi (2): così, in virtù delle possibili mescolanze e delle forze che le uniscono e disgregano, egli crede di avere costituito il mondo con una salda legge naturale che determini l'ordine immutabile delle cose.

Eraclito diceva: « Il sole non varcherà la misura prefissa: se no le Erinni, arbitre della Giustizia, sapranno scoprirlo » (3). E in questo detto eracliteo è già un adombramento della universale legge cosmica; ma essa più mira alla teoria morale del *logos*, che alla realtà scientifica del mondo. In Empedocle invece la legge naturale scientifica appare già simile a quella che sarà in Lucrezio, un limite saldo che le

---

(1) Sull'importanza della teoria dei quattro elementi per la chimica, vedi Cousin *Cours de Philosophie positive* Paris 1869 p. 59 sg. Aristotele fa il primo passo con la teoria delle mutazioni qualitative (ἀλλοίωσις).

(2) Vedi fr. 22 e commento ivi. Le mescolanze avvengono appunto per mezzo dei pori. Vedi Arist. *gen. et corr.* I 8, 324*b* 34 (A 87); cfr. Alex. *Quaest.* II 23 p. 72 Bruns (A 89) e fr. 91.

(3) Heracl. fr. 94.

cose non possono varcare; limite connesso alla natura delle forze e delle sostanze primeve, ed alle loro strutture, per cui il mondo ritorna immutabilmente con le sue albe e i suoi tramonti, con la vita molteplice delle creature, che pur rinascono sempre uguali e uguale mantengono la vita loro: questo egli intende quando, enumerati i principî primevi, afferma:

> *Son* veramente essi soli: e dentro i lor corpi passando,
> divengono tutte le cose *uguali sempre in eterno* (1).

È in questi versi, per quanto io credo, la più antica espressione della fissità delle leggi e delle forme dell'universo: anche Lucrezio, esposta l'immutabilità degli elementi primevi (gli atomi), dirà in modo assai simile ad Empedocle:

> generatim reddita finis
> crescendi rebus constat vitamque tenendi
> et quid quaeque queant per foedera naturai;
> quid porro nequeant, sancitum quandoquidem extat,
> nec commutatur quicquam quin omnia constent
> usque adeo... (2).

Ed anche Empedocle, come poi Epicuro e Lu-

---

(1) V. fr. 17 v. 34 sgg. e comm. ivi.

(2) LUCR. I 584 sgg. Secondo il GIUSSANI, *comm. ad loc.*, lo stesso argomento, che qui usa Lucrezio, apparirebbe nello scolio all'epistola di Epicuro ad Erodoto (Us. p. 8, 1) " benchè presentato sotto una forma parziale "; ma ha torto, perchè non ha compreso bene il senso dello scolio, la cui lezione è nel testo corrotta, come ho mostrato altrove, in *Epicurea* "Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino " vol. XLVII p. 13 sgg. (dell'estratto): ho indicato pure ivi, come debbasi intendere e correggere il testo.

crezio, così argomenta con ingenuo acume: poichè oltre il tutto nulla vi è, quale forza o qual cosa potrà irrompervi che muti l'ordine dell'universo? ogni cosa dunque ritornerà nel suo ciclo perpetuo con uguale fissità e certezza (1).

Empedocle mira così a chiudere definitivamente il primo periodo della scienza greca. Infatti fino a che un unico elemento svariava di aspetti in un processo ancora oscuro, ove molto era concesso alla spontanea sua vita interna, in che realmente poteva questo nuovo mondo apparire totalmente diverso da quello che animava la mitologia? Chi poteva determinare gli aspetti che avrebbe potuto prendere la sostanza primordiale? Non era l'uomo greco, con i suoi sensi vigili e con la sua brama di certezza, immerso ancora nella realtà mutevole del miracolo? (2). Eppure il popolo greco, già nell'arte con il concetto del fato, che corrisponde, come legge universale, al *νόμος* della saggezza politica, cercava di costituire l'ordine cosmico con quella chiarezza intellettiva che ha fatto

---

(1) EMP. fr. 17, 32 sgg.; fr. 16; fr. 14: cfr. EPICURO *ep.* I 39 p. 6, 1 sgg. Us., fr. 296; e LUCR. V 359 sgg.; va notato però che un carattere speciale è, come vedremo, in Empedocle per la sua veduta mistica dello Sfero, veduta che trasforma la successione infinita dei mondi nel ciclo mistico dell'universo. Ciò non ostante, e nonostante che la teoria di Empedocle sia concepita da un punto di vista più complesso che non il puro meccanismo epicureo, il principiò fisico affermato in questi passi è il medesimo.

(2) Vedi l'argomentazione che Lucrezio muove contro i primi ionici, prendendo come esempio tipico la dottrina di Eraclito, I, 645 sgg. Cfr. fr. 11 e comm. ivi.

della Grecia la patria del pensiero di Occidente (1); ora, in Empedocle, almeno in un primo tentativo, l'aspettativa greca tende a compirsi nella scienza. Anche per lui la verità è *filia temporis*, come poi per Bacone e Galileo, ma i suoi principî sono misurati e retti da un ordine immutabile: all'uomo sta lo scoprirli in tutta la loro ricchezza (2).

Res accendent lumina rebus (3): questa è la fiducia di Empedocle scienziato. Fiducia ingenua e mirabile, che può in lui varcare i limiti della saggia prudenza, sì che Empedocle mago procede dallo stesso acume che ha Empedocle come scienziato (4). Operando sulle

---

(1) Vedi Butcher *Some aspects of the Greek genius* London 1898 il primo saggio " What we owe to the Greece ".

(2) V. fr. 110, 4 sgg.

(3) Lucr. I 1117. In Empedocle ed in Aristotele è anzi più vivo il senso scientifico che non in Epicuro, che oltre restringere la scienza solamente ad un sussidio della morale (v. κ. δόξ. XI; fr. 219) non crede si debba ormai proseguire oltre nella ricerca; poichè nei limiti delle conquiste ottenute dalla scienza atomistica, vede assicurata la serenità della vita a cui egli mira. Con la fiducia di Empedocle che la scienza possa fare sempre nuove conquiste, confronta il bel passo di Telesio, che inizia la scienza italica: Telesii *de Rerum natura* I 17 (ed. Spampanato, Formiggini 1910 p. 68): " Utinam id [cioè la questione precedentemente esposta] alii, et perspicaciore praediti ingenio et quibus in summa tranquillitate rerum naturam perscrutari licuerit assequantur, ut homines non omnium modo scientes sed omnium fere potentes fiant " [cfr. Emp., fr. 111].

(4) Del resto il medesimo ardimento è nella scienza del rinascimento: anche qui sorge il concetto di una *magia naturale*, che grande interesse ha per Pico della Mirandola, il Pomponazzi, il Porta, e il Campanella: v. Fiorentino *Ber-*

attività simpatiche degli elementi crederà egli di estendere mirabilmente le vie della scienza; ma il processo, se ricondotto alle giuste sue vie iniziali, sarà pur sempre il vero processo scientifico, trattare cioè la natura *iuxta sua principia.*

***

Siamo giunti così al nodo più complesso della filosofia di Empedocle. Se è vero tutto quanto abbiamo esposto sin ora della scienza empedoclea, non è egli, più che un precursore, un'anima fraterna, di quanti, come Democrito ed Epicuro nell'antichità, hanno studiato il mondo quale un grande e cieco meccanismo, compiacendosi unicamente della sua rigida regolarità?

Non è in questo, come credono quasi tutti gli storici moderni della filosofia, la sua unica significazione, e la via stessa per comprenderne la dottrina?

Ma allora come si spiega lo spirito mistico con cui Empedocle ideò il ciclo cosmico? e per quale oscura trasformazione, da una medesima mente è escito il poema *della natura* e il *carme lustrale*; anzi

---

nardino Telesio ossia studi storici sull'idea della natura nel Risorgimento italiano Firenze 1872 vol. I p. 198 sgg. La maggior parte delle numerose ricette magiche attribuite a Democrito, sono opera di falsari e particolarmente di Bolo di Mendes (*Vors.*[3] II p. 125 sgg.); ma esse sono così copiose che è naturale il dubbio se tutte siano spurie, o se almeno non vi fossero dottrine affini nelle opere di Democrito, onde potessero essergliene attribuite altre. Del resto il principio dell'attrazione dei simili, che è il fondamento delle dottrine simpatiche, era comune a Democrito e ad Empedocle (vedi Appendice I).

come è conciliabile con il rimanente della dottrina, il carattere religioso che è manifesto in molti punti del poema stesso *Sulla natura*?

Il problema è in verità assai complesso; perchè investe non solo, come vedremo, l'interpretazione tutta del pensiero presocratico, ma anche il rapporto sempre discusso fra scienza e filosofia. È certo infatti che la scienza della natura non ha fatto mai progressi sensibili, se non in quanto ha riconosciuto e studiato il reale nel suo elemento quantitativo, e il mondo, al di fuori di ogni finalità, come un vasto complesso di cause e di effetti che si condizionano a vicenda. D'altra parte, tosto che dalla natura si passa all'uomo ed alla sua vita più profonda di coscienza e di moralità, il problema si complica. La coscienza è essenzialmente qualità, essa non ha nulla di comune con i fenomeni quantitativi che la scienza della natura studia, a meno di accontentarci di semplificazioni grossolane. Si possono misurare i fenomeni fisici che accompagnano la sensazione, ma essi non ci dicono nulla della natura più intima della coscienza, che è un fatto ed un valore unico nel mondo, mentre poi attraverso ad essa e per essa tutto il mondo si rivela. Allo stesso modo tutta la vita morale dell'uomo è infinitamente più complessa che il meccanismo su cui si regge la scienza della natura, e il tentativo di spiegarla con gli stessi processi con cui si costituisce la scienza naturale è sempre stato infruttuoso. Eppure l'uomo sente che egli vive di una vita sola in comunione con gli altri esseri, e se il mondo ha un senso qualsiasi, non può riceverlo che dalla coscienza, in cui esso mondo continuamente si manifesta. Questo è appunto il continuo dissidio fra scienza e filosofia, e

la ragione del tentativo sempre rinnovato di spiegare la natura con i medesimi principî della coscienza intima dell'uomo.

Nella filosofia greca esso è manifesto sempre: termini di coscienza spirituali sono le idee platoniche; un ingegnoso sistema di fini è la fisica aristotelica, che tutta muove dal concetto della forma come superiore alla materia, sì che in essa riceve la sola realtà. Lo stoicismo ha il suo valore ultimo nel significato morale che prende il mondo. Nei neoplatonici finalmente la natura pare dilegui come errore e male di fronte al mondo intelligibile (*κόσμος νοητός*), che è la sola realtà. Ed è singolare che il materialismo e il meccanismo di Democrito e di Epicuro (che la rinascenza rinnoverà in parte con Bacone, ma più integralmente col Gassendi) nella scienza greca non ha che scarsissima fortuna (1).

Naturalmente però nessuno di questi sistemi che tentano di liberarsi dai metodi naturalistici, è scevro da gravi inconseguenze. Il mondo delle idee di Platone è sempre fuori del reale, quantunque nessuno fra gli antichi abbia sentito come Platone il *pathos* di conquistare la realtà della natura con la ricerca astratta, di comunicare ad essa quella medesima verità assoluta e immediata che è nell'idea. La materia è così in Platone sempre una realtà oscura, di cui l'idea non può pur tuttavia fare a meno, per conquistare nella esperienza la sua apparenza visibile. Analogamente

---

(1) Ciò fu posto già in luce particolarmente dal Lange nella sua storia del materialismo, vedi anche FAGGI *Lo spirito positivo nell'antichità* " Acropoli " A. I p. 59 sgg.

nella filosofia di Aristotele, se la forma è superiore alla materia, questa diventa in certo modo inutile, e di fatto lo spirito puro ha una realtà sua propria confinata nel cielo, di là dal mondo; e, nonostante il senso vigile con cui Aristotele scruta il reale, si manifesta quella segregazione della natura dalla verità assoluta, contro cui insorgerà la rinascenza (1). Con il neoplatonismo il distacco è definitivo; la vita intima dell'uomo ormai prevale assolutamente e si segrega dal mondo, che trascolora in un sogno fallace: la cultura greca declina, subentra l'estasi, il sogno mistico, la passione cristiana che arricchirà la coscienza di esperienze nuove, ma che l'allontana sempre più dal reale concreto su cui aveva meditato il pensiero ellenico.

I medesimi problemi si rinnovano, in forme diverse, ma con le medesime difficoltà fondamentali, nella filosofia moderna, e in particolar modo nel romanticismo tedesco, come reazione alla filosofia empirica, e nel positivismo sorto contro l'idealismo germanico. Non altro finalmente che uno sforzo continuo di comprendere più intimamente natura e umanità, scienza e filosofia, sono le ricerche dell'idealismo contemporaneo e particolarmente la filosofia del Bergson (2).

---

(1) Vedi Galileo *Opere* VII p. 62: " La Terra noi cerchiamo di nobilitarla e perfezionarla, mentre cerchiamo di farla simile ai corpi celesti e in certo modo metterla quasi in cielo, di dove i vostri filosofi [i peripatetici] l'hanno bandita ".

(2) V. Bergson *L'évolution créatrice* p. 227: " La physique comprend son rôle quand elle pousse la matière dans le sens de la spatialité; mais la métaphysique a-t-elle compris le sien quand elle emboîtait purement et simplement le pas de la

Naturalmente questi problemi non s'erano posti ancora distintamente, nel periodo presocratico. Parmenide aveva cercato bensì di fondare la filosofia sulla pura coscienza interna dell'unità spirituale, negando la scienza, ma la realtà che egli costituiva assumeva ancora le forme ingenue del mondo materiale (1). Però l'esperienza che noi abbiamo ricavato dal pensiero ellenico in questo rapido sguardo, è questa, che, cioè, lo spirito greco cerca essenzialmente di rendersi conto del carattere morale del mondo, pur staccandosi quanto meno è possibile dai dati dell'esperienza. E non diversa è l'ambizione di Empedocle: egli ha cercato di moralizzare, per così dire, la natura, nelle grandi linee di un sistema cosmico in cui è singolare fascino di poesia; e questo lo distingue totalmente dagli atomisti e dai materialisti greci.

Come i primi filosofi greci, e come più tardi, nella Rinascenza, il Telesio (con cui il sistema di Empedocle ha singolarissime somiglianze che meritano di essere studiate, e che studieremo in seguito) egli sente che la coscienza è il fatto fondamentale della natura e del mondo, e l'universo è per lui una grande, ansiosa coscienza che

---

physique, avec le chimérique espoir d'aller plus loin dans la même direction? La tâche propre ne serait-elle pas, au contraire, de remonter la pente que la physique descend, de ramener la matière à ses origines, et de constituer progressivement une cosmologie qui serait, si l'on peut parler ainsi, *une psychologie retournée*? „

(1) Vedi le osservazioni del Gilbert " Archiv f. Gesch. d. Philos. „ 1910 p. 268 sgg. contro il Kinkel il quale nega che l'ἓν di Parmenide sia spazialmente esteso. Vedi del resto il fr. 8 di Parmenide.

alternativamente si spezza nelle creature individuali, e da esse viene conquistando la sua unità primeva nella storia cosmica. I neoplatonici hanno certamente falsato storicamente la dottrina di Empedocle (1), quando l'interpretarono come una vasta allegoria, in cui lo *sfero* rappresenti il mondo intelligibile, che, nella sua pace armonica, sta sempre distinto dal mondo della materia; ma così interpretando la dottrina dell'antico ne hanno segnata la fraternità con il loro spirito, hanno indicato quale elemento nuovo vi fosse che il pensiero greco posteriore cercherà di appropriarsi.

Aristotele stesso, sebbene più di ogni altro abbia contribuito a quell'interpretazione puramente fisica e materialistica dei presocratici, che forma ancora la tradizione comune, è costretto a confessare che Empedocle cerca con ingenuo balbettìo di esprimere quella razionalità del mondo naturale che egli poi dimostrerà (2). E veramente vi è nella filosofia di Empedocle un'anima mistica e poetica che vuole, certamente con mezzi inadeguati, riunire in un sol tutto natura e spirito. Per essa egli sotto la veste multicolore del mondo, veste di soffice erba leggera, di azzurra profondità dell'etere, di audace gloria luminosa del fuoco, cerca le due note eterne della vita, dolore e gioia, bene e male, nascita e dissoluzione, pace e guerra, come si manifestano nella sensibilità oscura di tutte le creature, quale aspirazione e brama, mistero dell'anima, facoltà di pensiero; tutto ciò in una saliente grada-

---

(1) Vedi su ciò le mie osservazioni, nell'Appendice sul ciclo cosmico § 17.

(2) Vedi specialmente A 39, cfr. *Metaph.* I 10 993 *a* 15 sgg.

zione di qualità, che egli sente senza sapere bene esprimere e disvincolare dal mistero dell'universo. In questo egli è al tutto disforme dagli atomisti; benchè non tanto per ciò che gli riesce di conquistare nel pensiero, quanto per le sue aspirazioni. Il problema è dunque non solo un problema filosofico, ma problema psicologico e di cultura. Occorre studiare infatti, non tanto quale sia il carattere della filosofia di Empedocle come si dimostra nella sua forma astratta, per pura coerenza di principî e di conseguenze (che non erano ancora ben chiare alla mente del filosofo agrigentino, e furono più nitidamente poste in luce dalla ricerca posteriore), ma quale valore intimo il suo pensiero avesse nell'età sua, in relazione con la cultura del tempo, e, sopratutto, a quali aspirazioni esso rispondesse. E non è del resto un'aspirazione unicamente propria dell'età presocratica, ma che si estende a periodi diversissimi, alla rinascenza, al romanticismo tedesco, e riappare in forme diverse nella più recente filosofia.

Vediamo dunque come si manifestino queste correnti nella filosofia presocratica.

***

In ogni età di azione e di pensiero fervido c'è tendenza dell'anima verso lo studio del mondo esterno, e questa curiosità ed ansia di conoscere la natura forma appunto il merito dell'età presocratica. È in questo senso un'età di conquista: « La via che conduce da Talete a Socrate è meravigliosa » (1), scrive

(1) Vedi i giudizi del Nietzsche sui presocratici in *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* " Werke „ V. X.

il Nietzsche; e Bacone richiamava lo studio degli uomini moderni a quella filosofia anteriore a Socrate, che era stata sommersa nel naufragio del mondo antico, mentre le dottrine di Platone e di Aristotele, « quasi tavole di materia più lieve e men salda, s'erano salvate » (1). Ma i presocratici e particolarmente Eraclito, non si erano accontentati di studiare il mondo esterno; avevano tentato anche di comprenderlo spiritualmente.

Per i primi ionici il mondo è un'unica sostanza che assiduamente, per propria virtù, si muove (2); è un principio questo che deve essere apparso a Talete, nella contemplazione stessa della natura. Un verso di Omero ricorre spesso agli interpreti antichi della filosofia di Talete:

L'Oceano padre dei numi e l'alma Teti lor madre (3).

E qualunque sia l'origine di questo verso, in esso è evidente la prima coscienza della natura in un popolo marinaresco come i Greci. Alle loro coste si frange il mare insonne: a vederlo dalle rive aride e rupestri,

per quanti aërei spazi l'occhio dell'uomo contempla,
fiso dall'alto di un poggio sul violaceo mare (4),

---

(1) Fr. Baco, *Novum organum* § 77: " tum demum philosophiae Aristotelis et Platonis, *tamquam tabulae ex materia leviore et minus solida, per fluctus temporum servatae sunt* ". Cfr. *de augm. scient.* III 4.

(2) *Μία ὕλη κινουμένη*, come dice spesso Aristotele.

(3) Hom. Ξ 201 ricordato da Aristotele *Metaph.* I 3, 983 *b* 30, da Platone e da altri in proposito di Talete. Vedi anche il bel paragone fra il mare e l'anima umana in Hom. I 4 sgg.

(4) Hom. E 770 sg.

è la sola cosa mobile e viva che digrada nell'infinito. Tutto che è più prossimo all'elemento terrestre, è quasi cristallizzato in una forma che pare immutabile; non vi è altra vita ed attività, eterna e misteriosa, se non nell'onda che si frange al lido inquietamente, e l'impronta della sua energia indomabile. Dal suo seno si accolgono le nubi, s'addensano nel cielo, si disciolgono in pioggia (1) che plasma la terra, la stempera e la sgretola, coi geli, colle fiumane montane: di questa umidità la terra è feconda, la sua frescura brilla nel verde delle foglie; per mille vene percorre il suolo e ascende nelle fibre delle piante. La terra stessa pare immersa in questo elemento mobile e fecondatore e sovr'esso sornuota (2); umido è il seme di ogni vita (3).

È questa un'ingenua fisica che si rinnova nel Boehme, e nella scienza del periodo romantico tedesco, con il Ritter e con il Werner la cui teoria appare nella seconda parte del Faust di Goethe, come nella mistica del Novalis (4).

---

(1) Cfr. XENOPHAN. fr. 30.

(2) THALES A 14 sg.

(3) THALES A 12 sg. cfr. HIPPO. A 3, e la testimonianza A 4 di Empedocle.

(4) V. RITTER *Fragmente aus dem Nachlass eines jungen Physikers*, Heidelberg 1810 I p. 35 sgg.; JAKOB BÖHME *Sämmtliche Werke* 1831 I. II p. 112; NOVALIS *Die Lehrlinge zu Sais; Nov. Werke* herausg. v. H. Friedemann II Th. 47 sg. Per il Werner e i suoi rapporti con il Novalis vedi SPENLÉ *Novalis, Essais sur l'idéalisme romantique en Allemagne*, Paris 1904 p. 172 sgg. (per le risonanze della sua dottrina nel *Faust* v. P. II atto II, la disputa fra Talete e Anassagora): i ricordi della mistica scientifica del tempo sono in SOLGER *Nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, Leipzig 1826 II p. 183 sgg.

Ma si svolse particolarmente per un carattere panteistico che era già in Talete (1). Per lui infatti il mondo è un'unica sostanza cosciente e divina. Eraclito, più tardi, ma più specialmente gli Stoici e lo Spinoza, daranno a questa forma ingenua della prima speculazione greca una significazione nuova. Per essa la vita umana si trasforma; le volontà individuali, con i loro dissidi, si placano; vivere è entrare in un ordine meraviglioso, in cui tutto concorda in un'immensa armonia matematica. È la vita cosciente del tutto che ci domina, e che noi formiamo; essa determina il nostro posto nella natura e nei tempi (2).

Per questa sua veduta panteistica, lo Spinoza dà una forma nuova alla mistica; la filosofia non è più una meditazione della morte, come nel Fedone platonico, ma una meditazione della vita (3), perchè la spiritualità non è relegata fuori del mondo, ma lo pervade; è natura e coscienza (4).

Di questa forma di panteismo è già un riflesso nei presocratici. Per i successori di Talete, la sostanza primeva non è solo la vita che si manifesta nel mondo, ma, come dice Anassimandro, anche il *principio che lo governa* (5), la sua legge razionale. Nell'ingenua

---

(1) Thales A 23 *τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ δαιμόνων πλῆρες· διήκειν δὲ καὶ τοῦ στοιχειώδους ὑγροῦ δύναμιν θείαν κινητικὴν αὐτοῦ.*

(2) Spinoza *Ethica* P. V prop. XXIV sgg. XXVII sgg.

(3) *Ib.* P. IV prop. LXVII " Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat, et eius sapientia non mortis, sed vitae meditatio est „. Plat. *Phaed.* 81 *a.*

(4) V. Spinoza *Epist.* XXXII ed. Van Vloten, p. 130.

(5) Anaximandr. *(τὸ ἄπειρον) περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν* in Arist. *Phys.* III 4, 203 *b*, 9; l'espressione *κυ-*

parola di Anassimandro, è, naturalmente, solo un'oscura aspettativa, ma per la cultura greca ha un valore singolare. Che cercavano infatti gli Orfici, se non un unico principio di vita divina, di cui il mondo fosse l'espressione? Alla religione omerica e popolare, al politeismo bizzarro e capriccioso, essi volevano contrapporre la serietà religiosa della coscienza divina, senza pur riescirvi se non in un nuovo mito astratto e simbolico la cui formola ricorre in due versi famosi:

Giove è il capo ed il mezzo, da Giove tutto procede,
fulcro egli è della terra, del lucido cielo stellante (1).

Anche Pindaro canterà: « Che è Dio? il tutto »; e altrove: « Una è la stirpe dei Numi, una dei mortali, da una sola madre traggiamo, uomini e dei, il respiro » (2). E nella poesia di Pindaro è appunto l'esal-

---

βερνᾶν deve essere di Anassimandro stesso: essa riappare altrove nei presocratici, v. HERACL. fr. 41 *εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων*. V. per ANASSIMENE A 10 AET. I 7, 13; DIOGENE DI APOLLONIA fr. 5 p. 425, 11; cfr. HIPPOCR. *de Victu* I 10; PARM. fr. 12, 3. Confronta BRUNO *de immenso* V 12: " Dio, o la ragione, non sta fuori del mondo limitandosi a farlo rotare; poichè è cosa di lui più degna l'essere l'intimo principio del moto, il quale è a sè la propria causa, ed è l'anima che possiede tutto che vive nel suo seno e nel suo corpo ".

(1) ORPH. fr. 46 Abel.:

Ζεὺς κεφαλή, Ζεύς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται
Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος.

Cfr. PLAT. *Leg.* 715 E.

(2) Vedi PIND. fr. 140; *Nem.* VI 1 sg. Per l'elemento orfico nel fr. di Pindaro, v. la testimonianza orfica in DIELS II 169 n° 8.

tazione della potenza dell'uomo, grande, prestante, magnifica, in cui si riflette la divinità dell'universo. Del resto questo è quel medesimo spirito greco che appare anche nella tragedia, particolarmente in Eschilo, ove la vita umana assume un valore nuovo, considerata non in sè solamente, ma in cospetto di una grande legge di unità e di armonia naturale.

Appunto questa legge di giustizia del mondo, cerca Anassimandro di esporre nell'unico frammento conservatoci: « Principio delle cose è l'infinito, e donde è loro origine là ritornano, secondo necessità dissolvendosi; poichè esse subiscono a vicenda riscatto e pena dell'ingiustizia nell'ordine del tempo » (1). Ma che è questa Giustizia cosmica, che domina i mondi nella gelida infinità degli spazi, e assegna ad ognuno la sua origine ed il suo termine? Evidentemente in essa la mistica orfica e la fisica ionica cercano conciliarsi. La sostanza primordiale è divina, è l'indeterminato, l'infinito (*ἄπειρον*), in cui tutte le distinzioni sono in potenza; esse sono nelle avverse qualità degli elementi (2), come nei valori della vita; sono l'individualità che si manifesta nel mondo (3). Ma poichè

---

(1) ANAXIMANDR., in *Vors.* p. 15, 23 sgg.

(2) SIMPL. *Phys.* 24, 23 [dopo il fr. citato sopra] [= Diels A 9] " Anassimandro spiega il divenire ed il nascere delle cose nello sceverarsi dei contrari, per opera dell'eterno moto " cfr. *ibid.* 150, 24: " ed i contrari sono il caldo, il freddo, l'umido, il secco e gli altri consimili " e ARIST. *Phys.* I 4 187 *a* 20: " si sceverano i contrari che sono nell'unità della sostanza, come dice Anassimandro "; cfr. EMP. A 46.

(3) Questo bene appare nel fr. 122, cfr. 121; 123 di Empedocle; cfr anche EMP. fr. 17, 28.

con l'individuo sorge il dolore ed il male, di questa colpa le cose si purgano (1) rientrando nell'indefinito primevo.

È, come si vede, un tentativo lontano di cosmologia mistica, che pare sorta dai grandi contrasti di popoli e di imperi di quella civiltà ionica che assistette alla distruzione di Ninive, come alla caduta di Sardi e dell'impero di Creso, mentre, con la rovina di Siri (2), s'inizia la tragica fine delle più splendide città della Magna Grecia. Ma il suo valore filosofico è ancora assai scarso, come questa Giustizia è ancora prossima alla *Nemesi* epica che tutto agguaglia in una comune fatalità, ed affratella, sotto la tenda di Achille, l'eroe vittorioso ed il monarca prostrato e supplice, morituri entrambi, entrambi creature di pena e di dolore.

Ma il problema così posto acquista una vita del tutto nuova nella mente di Eraclito. È in lui, come nel Bruno, un singolare spirito dionisiaco: la realtà del mondo nelle forme fisiche è per Eraclito la stessa realtà della vita spirituale (il *logos*), appunto perchè si manifesta come contrasto; e contrasto è passione, cioè per essenza spiritualità. La giustizia non è più, come per Anassimandro, l'abolirsi dei contrari, ritornando in seno all'indefinito, ma lo stesso porsi dell'individualità superiore che si conquista in nuove forme:

---

(1) Cfr anche Empedocle fr. 10 *θάνατον ἀλοίτην* e mio commento ivi.

(2) Anassimandro morì c. il 540; la caduta di Ninive è del 606, quella di Sardi nel 546, la rovina di Siri è nel 550 c. Cfr. per quest'ultima data Beloch *Siris* " Hermes „ 1894 pp. 604 sgg.; De Sanctis, *Storia dei Romani* I 338.

ed in ciò per Eraclito, come per il Bruno, si afferma l'eternità della legge morale attraverso alla mutazione delle cose: « Se i contrari non fossero, scrive egli, di Giustizia non conoscerebbero il nome » (1).

---

(1) HERACL. fr. 23: *Δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ᾔδεσαν, εἰ τἄντἰα* (Mss. *ταῦτα*) *μὴ ἦν*: accetto la correzione del Diels, che è necessaria a meno di intendere in *ταῦτα* precisamente *τἄντἰα*, sottinteso da un contesto precedente; ma non seguo la sua interpretazione, *τἄντἰα das Ungerechte*: intendo invece i *contrari*, sì fisici che morali, di cui è così spesso parola in Eraclito, e che del resto troviamo già nei primi ionici. Questo è infatti il concetto che appare dal fr. 80: *εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν* (cioè nasce dai contrari in contrasto), *καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώ⟨ν κυβερνώ⟩μενα* [così credo debbasi correggere l'ultima parola *χρεώμενα* corrotta nei Mss.: l'amanuense corse con l'occhio dal primo al secondo *ω*], cfr. PHILOL. fr. 21 *εἷς* (*κόσμος*) *ὑπὸ ἑνός κυβερνώμενος*, e l'uso di *κυβερνᾶν* in Eraclito, già notato sopra. Per la teoria dei contrari in Eraclito vedi A 1 p. 68, 28 sg. 69, 5 sgg.; fr. 10; 67. Per il BRUNO, v. *Spaccio della bestia trionfante, Dialogo I* (Opere Italiane, ed. G. Gentile II, p. 22): " La giustizia non ha l'atto se non dove è l'errore, la concordia non s'effettua, se non dove è la contrarietade; il sferico non posa nel sferico, perchè si toccano in un punto, ma il concavo si quieta nel convesso; e moralmente il superbo non può convenire col superbo, il povero col povero, l'avaro con l'avaro; ma si compiace l'uno nell'umile, l'altro nel ricco, questo col splendido. Però se, fisica –, matematica – e moralmente si considera, vedesi che non ha trovato poco quel filosofo [*il Cusano*], che è divenuto a la raggione della coincidenza de' contrarii..... il principio, il mezzo ed il fine, il nascimento, l'aumento, e la perfezione di quanto veggiamo, è da' contrarii, per contrarii, ne' contrarii, a' contrarii; e dove è la contrarietade, è la azione e reazione, è il moto, è la diversità è la moltitudine, è l'ordine, son gli gradi, è la successione, è la vicessitudine ".

Se per Anassimandro l'opposizione dei contrari era l'*Ingiustizia*, per Eraclito invece è la sola Giustizia, che stabilisce ad ogni cosa il suo valore, ed al mondo il pregio suo: « Sappiate che comune a tutte le cose è la Guerra, e che Giustizia è lotta, e per la lotta ogni cosa si produce, secondo retto destino governata » (1). Se egli ama la guerra (2), è perchè ciò che è grande e magnifico, solo tale si rivela nella vittoria; e perciò egli insiste sull'opposizione fra *pace* e *guerra*, come il Bruno sull'ingegnoso contrapposto: « *ocio* — *negocio* ». È in lui pure l'*eroico furore* che vede la nobile sofferenza necessaria ad accrescimento di sapere, e la conquista nel travaglio della mira più alta, il pregio del mondo nella dialettica del reale, veduta, secondo il Nolano, nell'*occhio dell'eternitade*.

Ovunque è il culto della vita del tutto che si tramuta nelle apparenze, in cui l'individuo vive solo per la sua partecipazione all'universale, come nei bei versi del Goethe:

> Wie alles sich zum Ganzen webt,
> eins in dem Andern wirkt und lebt!
> wie Himmelskräfte auf und nieder steigen (3)
> und sich die goldnen Eimer reichen,

ivi sopravvive l'anima e lo spirito dell'Efesio.

---

(1) HER. fr. 80 cit. n. prec. Platone in *Crat.* 413 B, assai probabilmente dietro l'influsso della scuola eraclitea, ricerca l'origine di δίκαιον da διαϊόν, ed appunto il fuoco eracliteo è il simbolo del divenire v. fr. 30.

(2) Fr. 8, 80; 67 cfr. EUD. *Eth.* IX 1 p. 1235 a 25; NUMEN. fr. 16 Thedinga.

(3) Per l'immagine vedi fr. 31; 60, di Eraclito. Il Goethe era studioso di Eraclito, come appare dalle conversazioni con Eckermann.

Naturalmente però la teoria della spiritualità come contrasto, in Eraclito è piuttosto suggerita in aforismi ed in immagini, che esposta per analisi di concetti; solo l'idealismo moderno, con la concezione dello spirito umano come storia, tenterà di dare una direzione affatto nuova al pensiero filosofico. Ma pure Eraclito segna in questo il culmine del pensiero presocratico, in quanto cioè il mondo per lui acquista veramente una significazione morale ed intelligente (1); ed in un punto è superiore anche ad Aristotele, in quanto, cioè, secondo la dottrina eraclitea, la vita e la realtà cosmica non riconoscono che in sè stesse il loro principio, non in una forma esterna, già per sè perfetta, rispetto a cui la natura è in certo modo inutile e superflua. E nello stesso tempo appare realmente la distinzione fra questi presocratici e gli atomisti, nella cui dottrina la natura — pure prendendo sotto l'aspetto fisico una nuova chiarezza — si rifiuta ad ogni significazione morale, e l'uomo con la sua vita inquieta e ansiosa, fonte di tutti i valori, non vi ritrova alcuna risonanza di ciò che in lui è più intimo e vivo. Per i presocratici invece, e particolarmente per Eraclito, l'universo con i suoi mondi infiniti, succedentisi

(1) Aristotele, che non ama distinguere Eraclito dai *φυσικοί*, come egli chiama i presocratici, ha realmente fatto torto al filosofo di Efeso, cfr. M. Wundt " Archiv f. G. d. Ph. „ XX p. 341 sgg., ed ha contribuito ad oscurarne la significazione che male è veduta anche da alcuno dei moderni; più esattamente, benchè con qualche esagerazione, già fra gli antichi Diodoto osservava che nell'opera di Eraclito l'elemento fisico ricorreva come semplice esemplificazione, D. L. I 15 *τὸ δὲ περὶ φύσεως ἐν παραδείγματος εἴδει κεῖσθαι.*

o coesistenti nello spazio e nel tempo (1), non era un aggregamento inconscio di materia, ma piuttosto un sistema vitale ed organico, che in sè involgeva un eterno problema morale.

All'epicureo Lucrezio che si esalta nell'orgoglioso affascinamento degli spazi infiniti, ove il mondo si forma e dissolve per un cieco fato:

> ... nec tellus obstat quin omnia dispiciantur,
> sub pedibus, quaecumque infra per inane geruntur.
> His ibi me rebus quaedam divina voluptas
> percipit atque horror (2),

risponde l'anima religiosa del Pascal: « Ce silence éternel des espaces infinis m'effraie ». Ora in questo gelido silenzio degli spazi, l'anima di Eraclito, non vede un dio personale, ma la divinità immanente che è nel mondo, la coscienza che si fa natura, quella « piccola fata » che, dirà poi lo Schelling:

> ansiosamente faticò nell'oscura notte dei secoli (3).

---

(1) Per la teoria di Anassimandro di infiniti mondi, coesistenti e succedentisi nello spazio e nel tempo, vedi ANAXIMANDR. A 17, particolarmente AËT. II 1, 3. Vedi la critica contro lo Zeller in BURNET p. 64 sgg. Più incerto è il caso per Anassimene; vedi BURNET p. 82 sgg.

(2) LUCR. III 26 sgg. *divina voluptas atque horror*, rende la gioia orgogliosa del mistero rivelato, cfr. STAT. *Thebaid.* 491 sgg. " divina oracula Phoebi Agnoscens... obtutu gelida ora premit, laetusque per artus Horror iit ". Che il tono di questi versi sia pienamente epicureo, mostra un confronto con Metrodoro, che non veggo fatto dai commentatori di Lucrezio: METR. fr. 37 Körte. *Μέμνησο ὅτι θνητὸς ὢν τῇ φύσει καὶ λαβὼν χρόνον ὡρισμένον ἀνέβης τοῖς περὶ φύσεως διαλογισμοῖς ἐπὶ τὴν ἀπειρίαν καὶ τὸν αἰῶνα καὶ κατεῖδες*

> *τά τ᾽ἐόντα τά τ᾽ἐσσόμενα πρό τ᾽ἐόντα.* (HOM. A 70).

(3) Vedi i versi dello Schelling trad. in ROYCE op. cit. I p. 249.

*
* *

In Empedocle il problema della filosofia presocratica prende una nuova forma, in quanto la natura muove più intentamente la sua attenzione, e in quanto la dialettica morale eraclitea non appaga la sua anima mistica. Darsi ragione del meccanismo della natura, e trovar nella storia del mondo una liberazione dal male, questi sono i due problemi che pone Empedocle; e sono del resto due problemi eterni della filosofia. Ma non per ciò quell'intima divinità del mondo che avevano amata i presocratici sparisce per lui; s'afferma invece in un nuovo naturalismo mistico.

Quando infatti egli enumera la prima volta gli elementi, ognuno di essi appare con un nome divino:

Quattro ascolta dapprima che son d'ogni cosa radici:
Giove candente ed Era, che tutto avviva, Edoneo,
Nesti che di suoi pianti il fonte mortale distilla! (1).

Ed in questi versi è più che una figurazione poetica. Poesia e simbolo sono talvolta, nella mistica di Empedocle, una concezione filosofica che si esprime in forme artistiche; e anche qui nell'ultimo verso,

Nesti che di suoi pianti il fonte mortale distilla,

è, per quanto credo, un simbolo pitagoreo; il mare

(1) Fr. 6 e vedi n. ivi; cfr. fr. 96 cit. s. p. 156. *θεοί* (Dei), è l'espressione che si deve sottintendere spesso quando Empedocle parla degli elementi, come indica il maschile plurale che in più luoghi si alterna con il neutro (*ταῦτα*), v. fr. 17, 13 *ἀκίνητοι*; cfr. A 40.

che rappresentava per i primi ionici e ancora per Empedocle, l'elemento acqueo primevo, nel pessimismo simbolico dei pitagorici è detto « *la lacrima* » (1), ed anche nel mito d'Esopo, Prometeo stemprava di lagrime l'argilla onde creò l'uomo. Ma di là da questi simboli parziali, in cui Empedocle esprime naturalmente il suo pessimismo mistico, il valore divino che egli attribuisce agli elementi ha una ragione più profonda nell'intimo della sua filosofia.

Divini sono gli elementi, anzitutto perchè sono immortali (2). In una sentenza attribuita a Talete, e che esprime un carattere universale della cultura greca, il filosofo interrogato: « che è il divino? », risponde, « ciò che non ha principio nè fine » (3). E questo era il principale pregio degli dei dell'epos, l'essere sciolti dal vincolo di morte a cui soggiace ogni creatura. Ed appunto perchè la sostanza primeva è eterna nel mondo, con nome divino gli ionici designavano l'elemento primordiale: ed anche Eraclito determinava questa nuova forma della religiosità panteistica con il suo aforisma: « l'Uno, la sola saggezza, vuole e non vuole esser chiamato col nome di Zeus » (4).

---

(1) Porph. *V. Pyth.* 41 ricordando i simboli pitagorici raccolti da Aristotele [fr. 196 Rose] *τὴν θάλατταν μὲν ἐκάλει εἶναι δάκρυον.*

(2) Cfr. fr. 7; 12; 17, 34.

(3) Diog. L. I 36 *τί τὸ θεῖον; 'τὸ μήτε ἀρχὴν ἔχον μήτε τελευτήν'*. Cfr. Arist. *Phys.* III 4, 203 *b* 12 (dell'*ἄπειρον* di Anassimandro) *καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥς φησιν ὁ 'Αναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων.*

(4) Fr.: 32 l'Uno è il fuoco primevo ed insieme il *λόγος*, e *Ζεύς* è usato nel senso etimologico che ha *Ζάς* per Ferecide

Ma il valore divino della sostanza, come abbiam visto, nei ionici dipendeva da un suo carattere più profondo,

---

(cfr. PHER. A, 7) dalla radice *Ζῆν* = vivere. Diogene di Apoll. chiama *Ζεύς* l'aria, v. A 8. A torto la Millerd, p. 33, riproducendo l'opinione comune, scrive: " The mythological names used [da Empedocle] for the elements have no grave significance. Their employment seems to be merely a play of fancy ". La testimonianza di Menandro il retore [A 23] è interessante su questo punto, cfr. fr. 134 e n. ivi; vedi anche fr. 122. Il valore divino degli elementi è già nello Zenda Avesta; v. WILSON, *Parsi religion unfolded* p. 121; vedi anche per il culto Mitraico e le rappresentazioni artistiche corrispondenti: CUMONT, *Textes et monuments relatifs au culte de Mithra* II p. 423 sgg. Nel politeismo omerico il carattere personale ed antropomorfico vela spesso la significazione mistica degli elementi; ma essa riappare nelle correnti religiose più profonde, di cui è traccia nella tragedia. Uno dei più begli esempi è SOPH. *Oed. R.* 1424 sgg.: *ἀλλ' εἰ τὰ θνητῶν μὴ καταισχύνεσθ' ἔτι Γένεθλα, τὴν γοῦν πάντα βόσκουσαν φλόγα Αἰδεῖσθ' ἄνακτος Ἡλίου, τοιόνδ' ἄγος Ἀκάλυπτον οὕτω δεικνύναι, τὸ μήτε γῆ, Μήτ' ὄμβρος ἱερὸς* [cfr. Emp. 21, 5] *μήτε φῶς προσδέξεται*: cfr. *El.* 86 sgg. Per il pentecosmo degli elementi di Ferecide (*Vors.* II, p. 201, 21) che si ricollega alla magia medioevale, vedi EISLER *Weltmantel und Himmelzelt*, Munchen 1910 p. 541. Nel tardo paganesimo il culto degli elementi prende uno sviluppo notevolissimo; ne fanno fede gli inni orfici all'Etere (V); ad Era come *aria* (XVI), (cfr. EMP. fr. 6); a Ge, la terra (XXVI); al Cielo (IV); al Mare (XXII). A Cicerone però questo carattere naturalistico mistico, era mal comprensibile, vedi CIC. *de Nat. deor.* III, 25: " Istam intellegentiam aut maris, aut terrae, non modo comprehendere animo, sed ne suspicione quidem possum attingere ". Più prossima allo spirito presocratico è la simpatia poetica del Novalis: v. NOVALIS *Naturphilosophische Fragmente*, ed. Friedemann fr. 1368 " die Einteilung in Körper, Seele und Geist ist universell. Auch die Wärme hat ihren Geist und ihre Seele ".

in quanto cioè essa era eterna coscienza e vita universale, paga di sè (secondo Eraclito) attraverso tutti i contrari in cui si esprimeva. In Empedocle questo carattere rimane, ma con un aspetto nuovo. Non solo per lui il meccanismo della natura ha assunto quella forma distinta che vuole la scienza, ma la stessa interpretazione morale del mondo assume un diverso aspetto.

All'affascinamento dionisiaco di Eraclito, che proclama la vita divina e perfetta dell'essere, e l'armonia che risulta dai contrari — vita e morte, bene e male, gioia e dolore — Empedocle pare opponga, nella sua coscienza, la domanda inquieta che il Leopardi espresse nel « Dialogo della Natura e di un Islandese »: « Poichè quel che è distrutto patisce, e quel che distrugge non gode, e a poco andare è distrutto medesimamente; dimmi quello che nessun filosofo sa dire: a cui piace, o a chi giova cotesta vita infelicissima dell'universo, conservata in danno e con morte di tutte le creature che lo compongono? ». Nell'interrogazione dolorosa del Leopardi è il contrasto della coscienza individuale, che cerca la ragione del suo essere e del suo sentire di fronte al mondo, e non trovandone alcuna che l'appaghi, la vita gli appare come un problema senza risposta. Il problema è reale, e due risposte può ricevere dalla filosofia: o si considera il contrasto fra l'individuo e il tutto, come la natura stessa della spiritualità — che deve porsi come passione, per trionfare nel dramma eterno dell'universo — o deve considerarsi la vita individuale come uno stadio da cui l'essere debba escire, o per annullamento, o per una nuova unità in cui i contrasti del reale cessino. Il *Nirvana*, — il nulla, —

oppure la beatitudine della unità divina, sono le due aspirazioni dell'anima mistica ansiosa di pace: e in un certo senso coincidono, in quanto l'unità al di fuori delle individualità, e perciò senza l'intima dialettica dei contrari, in cui si esprime e manifesta, non è pensabile se non in una specie di estasi sopra sensibile e sopra razionale. Ma il *Nirvana* non è greco, nè classico; alla domanda se per i viventi sia meglio l'essere che il non essere, la filosofia classica pare opponga con il Leopardi stesso: « Questo ancora, come si può comprendere? Che il nulla, e ciò che non è, sia meglio di qualche cosa? » (1). Nè l'estasi è propria della filosofia presocratica e tanto meno di Empedocle; i presocratici cercano la vita non al di là, e al di fuori, della natura, ma nella natura stessa; e appunto nel mondo naturale cerca Empedocle quella che gli sembra essere la soluzione del problema.

La forma più semplice dell'individualità si manifesta, nella natura (come abbiamo veduto per Anassimandro ed Eraclito), con le antinomie fisiche dei contrari; sia come qualità — caldo freddo, umido secco, solido fluido, — sia come attività dinamiche — unione dissoluzione, concordia discordia. — Ora gli elementi sono per Empedocle le forme prime e irreducibili di

---

(1) *Zibaldone* VII 18. Naturalmente voci isolate nella grecità sono il lirismo doloroso di certe affermazioni come THEOGN. 425 sgg.; SOPH. *Oed. Col.* 1225 ecc. Il pessimismo filosofico, in Grecia non fa che una fuggevole apparizione con Egesia, " il persuaditor di morte „ (πεισιθάνατος), che condusse alle estreme conseguenze l'edonismo cirenaico.

queste qualità della natura (1); essi sono i principî divini ed eterni della coscienza che è nel mondo (2): per il loro mutuo contatto le cose tutte soffrono e godono. E forme di attività cosciente sono anche le due sostanze attive, che Empedocle stesso chiama, in un luogo, ***demoni*** (3). Ma appunto perchè queste forme della realtà non sono più aspetti di un'unica sostanza, ma altrettante individualità distinte, il cui processo è visibile nel meccanismo naturale, non è più possibile, per Empedocle, quella conciliazione dinamica dei contrari che in Eraclito formava la soluzione del problema morale del mondo (4). In ogni unione e dissoluzione non è più,

---

(1) Vedi A 33: *ἐκ τεσσάρων οὖν στοιχείων τὸ πᾶν, τῆς τούτων φύσεως ἐξ ἐναντίων συνεστώσης, ξηρότητός τε καὶ ὑγρότητος καὶ θερμότητος καὶ ψυχρότητος*... Cfr. fr. 17, 28; 121-123. V. anche sopra, p. 173 n. 2, e la mia a n. ad A 29.

(2) Fr. 103; 107; 109; 110, 9 sgg.; cfr. A 40.

(3) Fr. 59. Cfr. fr. 17, 20 sgg. Platone con il vivo senso che ha dell'antica cultura greca, adombra scherzosamente, nel discorso di Agatone del *Simposio*, questo antico concetto di una sostanza-demone, quando dice dell'Amore (p. 196 A): " È giovanissimo e tenerissimo, ed ancora la sua forma è morbida e flessuosa (*ὑγρὸς τὸ εἶδος*); perchè non sarebbe capace d'ogni avvolgimento, e d'insinuarsi in ogni animo ed escirne senza che alcuno subito se ne avveda, se aspro e duro fosse ". Cfr. MINUC. FELIX *Octav.* XXVI, 12: " Plato..... nonne..... in Symposio etiam suo naturam daemonum exprimere conititur? Vult enim esse substantiam inter mortalem immortalemque, id est, inter corpus et spiritum mediam..... ex qua, monet etiam nos, amorem informari et inlabi pectoribus humanis et sensum movere [cfr. EMP. fr. 17, 20 sgg.] et adfectus fingere et ardorem cupiditatis infundere ".

(4) Vedi EMP. A 29, ove Platone bene distingue il carattere delle due filosofie di Empedocle e di Eraclito. Cfr. HERACL. fr. 10.

per Empedocle, il porsi di una nuova forma, in cui l'unica vita dell'essere trionfa; ma è il perire di una coscienza individuale, a cui si sostituisce una nuova coscienza destinata anch'essa a perire (1). Perciò fin che lo stadio presente dell'universo perdura, morte e dolore non hanno requie; e la vita degli esseri è una lotta alterna, in cui ogni creatura a sua volta soccombe.

Per tal modo gli elementi, queste forme eterne della coscienza, che entrano a far parte delle creature, appariscono come divinità decadute, e Plutarco e Proclo, forse ripetendo un'immagine di Empedocle stesso, li paragonano ai Titani del mito poetico (2).

Ma se l'individualità delle creature, nel mondo di cui noi abbiamo esperienza, è sempre labile, dolorosa e caduca, essa è suscettibile però d'un qualche grado di perfezione. In ogni essere è un'armonia, che è causa del suo perdurare nell'esistenza, e della parte di gioia di cui esso gode (3); per essa ogni cosa può contrastare, nel ciclo di vita che le è destinato, al potere dell'attività dissolutrice. Quest'armonia non è che la

---

(1) Vedi fr. 35, 14; cfr. fr. 125.

(2) Vedi Plutarco nella citazione del fr. 26 *a*; in Appendice III § 1. Anche Cornuto (*Epidrom.* 17) dice dei Titani: " Questi sarebbero le antinomie del mondo, come fisicamente le enumera Empedocle ", e cita il fr. 123.

(3) Vedi A 86 § 9 extr. e nota ivi; ibid. § 11; fr. 22, 4 sg.; 110; cfr. anche Plat. *Phileb.* 31 D.: *λέγω τοίνυν, τῆς ἁρμονίας μὲν λυομένης ἡμῖν ἐν τοῖς ζώοις, ἅμα λύσιν τῆς φύσεως καὶ γένεσιν ἀλγηδόνων ἐν τῷ τότε γίγνεσθαι χρόνῳ, πάλιν δὲ ἁρμοττομένης τε καὶ εἰς τὴν αὐτῆς φύσιν ἀπιούσης ἡδονὴν γίγνεσθαι λεκτέον.*

mescolanza degli elementi, operata dall'Amicizia che stabilisce il vincolo stesso di armonica proporzione delle sostanze. Per questa proporzione, le qualità individuali degli elementi (in un processo di cui Empedocle cercò una spiegazione ingegnosa nelle strutture specifiche dei corpi) si fondono in unico tutto, e formano una individualità più complessa ed armonica.

È questo un principio pitagoreo che Empedocle applicò, come abbiam veduto, alla fisica. Il numero è del resto l'elemento magico della mistica (1); esso appare nei pitagorici antichi come nei mistici della rinascenza: in Pico della Mirandola, in Giordano Bruno, nel Reuchlin, in Agrippa di Nettesheim, nel Cardano, e nel romanticismo tedesco con il Novalis. Nell'ultima forma che la teoria delle idee prese in Platone, solo considerandole come simboli di rapporti numerici, credette egli di potere trovare il rapporto esatto fra il mondo naturale e il mondo ideale; e solamente per virtù di proporzione numerica risulta l'anima cosmica del *Timeo*.

Ma il numero non era solamente una proprietà astratta, bensì anche l'armonia dei contrari nel mondo reale: un frammento pitagoreo, che secondo ogni probabilità deve essere riferito a Filolao, dice: l'armonia risulta sempre dai contrari « perchè essa è unione *di diverse sostanze commiste*, *e consentimento di di-*

---

(1) Novalis *Mathematische Fragmente* fr. 1666 ed. Friedemann p. 63 sgg. " Echte Mathematik ist das eigentliche Element des Magiers... Das höchste Leben ist Mathematik... Das Leben der Götter ist Mathematik ".

verse coscienze » (1). È insomma il principio stesso che Empedocle applicò. Tutto ciò che nelle creature è gioia, pace e perfezione, è per essenza armonia di qualità (2). Non può essa dunque divenire più perfetta dal momento che nel mondo stesso si manifesta per gradi? Tutte le possibilità effettive di unione debbono ritenersi esaurite nel mondo quale noi lo conosciamo? E d'altra parte, il processo di dissoluzione, che frustra ed intralcia nel nostro universo l'armonia degli esseri, non può venire digradando, in determinati periodi, quando la causa dell'unione prevalga su quella della dissoluzione? E non possono in uno stato di armonia assoluta compenetrarsi fra loro, in pro-

---

(1) PHILOL. fr. 10: *ἁρμονία δὲ πάντως ἐξ ἐναντίων γίνεται· ἔστι γὰρ πολυμιγέων ἕνωσις καὶ δίχα φρονεόντων συμφρόνησις*. Cfr. EMP. 21, 7 sg. *ἐν δὲ Κότῳ διάμορφα καὶ ἄνδιχα πάντα πέλονται Σὺν δ'ἔβη ἐν φιλότητι καὶ ἀλλήλοισι ποθεῖται*: e fr. 17, 8 *δίχ' ἕκαστα*, 23 *τῇ* [*Φιλότητι* = *Ἁρμονίᾳ* 122, 2; 96 4 ecc.] *φίλα φρονέουσι*, cfr. fr. 110. Nell'inno orfico X, 11 la Natura è detta *φιλίη* e *πολύμικτος*. Anche per Platone il mondo ha il suo pregio solo per virtù delle mescolanze proporzionali: vedi l'Appendice sul *Timeo* ed Empedocle.

(2) Importa notare come, quanto più gli esseri sono perfetti, tanto più per Empedocle le proporzioni degli elementi sono in rapporti eguali, v. A 86 § 11. Ora, il sangue, che è la principale sede della coscienza (fr. 105), è composto dei quattro elementi in proporzioni presso a poco eguali (circa $^{25}/_{00}$ ciascuno; vedi fr. 98); e precisamente in proporzione *assolutamente eguale sono gli elementi e l'Amicizia nello Sfero, l'essere divino perfetto* (fr. 17, 19 sg.): in esso per di più non è la Contesa, che è parte dei componenti del sangue (fr. 109).

Platone rinnovò la teoria di Empedocle nel *Timeo*; ove però cerca approfondirla con considerazioni ulteriori. V. *Timeo* 32 B sg. e cfr. l'Appendice sul *Timeo* ed Empedocle.

porzioni adeguate, le qualità individuali degli elementi, e sorgerne una nuova unica coscienza dell'essere in cui esso riposi dalla dolorosa vita cosmica?

Così nell'infinità dei tempi, per un regolare processo, la coscienza divina che era parziale e travagliosa negli elementi, sbattuti nel vortice dell'Amore e della Discordia, si assomma nell'unità armonica dello *Sfero*, la creatura divina beata, che in pace ricompone gli inquieti spiriti del mondo. La natura ha così anch'essa la sua storia e la sua vita morale; vista « nell'occhio dell'infinità », essa rivela le prospettive grandiose, attraverso a cui i suoi fini coincidono con i fini e le aspirazioni dell'uomo. Essa non è solo la *Natura daedala rerum* di Lucrezio, che scrive leggi eterne nella storia degli esseri, inconscia delle loro pene e dei loro desiderî, beata ed indifferente come la Fortuna dantesca; la Natura è per Empedocle veramente il Macrocosmo che riproduce la stessa passione morale del Microcosmo, l'uomo. E l'uomo, per Empedocle, come per Leonardo, è realmente « il modello del mondo » (1).

---

(1) V. Leonardo *Codice Atlantico* f° 75, 77: " L'uomo con continui desideri, sempre con festa aspetta la nuova primavera, sempre i nuovi mesi, parendogli che le desiderate cose venendo sieno troppo tardi... Questo desiderio è la *quintessenza*, spirito degli elementi, che trovandosi rinchiuso per l'anima, dallo umano corpo desidera sempre ritornare al suo mandatario. E vo' che sappi *che questo medesimo è nella quintessenza compagna della natura; e l'uomo è modello del mondo* ". Per i rapporti fra il macrocosmo e il microcosmo in Empedocle v. fr. 20. Questa teoria si riprende nella mistica moderna: per il Weigel l'uomo conosce l'universo in quanto è egli stesso un universo, vedi anche la filosofia di Paracelso,

Che è infatti lo *Sfero*, questa concezione bizzarra e grandiosa della filosofia empedoclea, che egli ha descritto in versi in cui è un così vivo *pathos* poetico,

(Nè già più del Sole si scorgono l'agili membra,
nè della Terra la forza vellosa, nè vedesi il Mare;
. . . . ,
ma tutto avvolto nei lacci della divina Armonia,
sfero ritondo che gode in sua solitudine avvolto! (1).
. . . .
ma esso uguale era tutto e d'ogni parte infinito,
sfero ritondo che gode in sua solitudine avvolto! (2).
. . . .
empia Discordia o Contesa non domina nelle sue membra (3)),

se non la divina coscienza di pace, che è sempre nei desiderî dell'uomo meditativo? Quando Marco Aurelio, l'austero imperatore filosofo, fra le ansie e le inquietudini dell'impero, vorrà formare in sè quella coscienza perfetta e pacata, che è il voto supremo del saggio antico, un'immagine gli resterà profonda nella mente, lo *Sfero* di Empedocle: « Se tu rimovi da te, cioè dal pensiero tuo, tutto che altri fanno o dicono, e tutto che facesti o dicesti, e ogni cosa

---

dell'Eckhart e del Boehme, che però attingono da Plotino. Buone osservazioni sono su questi filosofi in KARL JOËL *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik* Jena 1906 p. 15 sgg.

La prima volta che si trova nella letteratura greca, per quanto io sappia, l'equazione ἄνθρωπος, μικρὸς κόσμος, è in Democrito fr. 34; ma la citazione veramente democritea non va oltre quelle tre parole.

(1) Fr. 27.

(2) Fr. 28.

(3) Fr. 27 *a*.

che nell'aspettativa ti turba, o quanto nel corpo che ti riveste e nello spirito tuo congenito v'è di involontario, e tutto ciò ancora che intorno a te s'agita nel vortice (1); sì che, pura e franca d'ogni esterna fatalità, la tua potenza intellettiva, libera, di sè medesima viva, e ciò che è giusto compia, e la realtà accolga uniformandovi il suo volere; se, dico, dall'essere tuo cosciente rimondi la gromma delle passioni, e il passato tutto e l'avvenire, facendoti quale per Empedocle è lo

sfero ritondo che gode in sua solitudine avvolto,

e solo attenderai a vivere la tua vita, cioè il presente, ti verrà fatto di passare, nobilmente sereno, in intima concordia con il tuo genio, tutto quello che ancora ti rimane insino al morire » (2).

Naturalmente dal naturalismo mistico di Empedocle alla morale stoica, tutto un nuovo mondo di cultura s'è schiuso, il mondo dello spirito, della morale come scienza dell'Uomo, che Socrate ha rivelato.

Per questa parte Empedocle è ancora *ἐν μεταιχμίῳ σκότου*, nel crepuscolo della prima scienza ionica. La sua storia mistica del mondo è un gran mito fisico: ma il mito delle muse siciliane, pone un problema. Infatti il mondo iperuranio platonico, in cui il Bene stabilisce il coordinamento d'unione fra le idee — come l'Amicizia tra gli elementi, nello Sfero —

(1) Cfr. Emp. fr. 35.

(2) M. Aurel. XII 3; cfr. VIII 41; e Orazio *Sat.* II 7, 86: " in se ipso totus teres atque rotundus ". Vedi anche le parole con cui Plutarco cita il fr. 27 *a* (comm. ad loc.).

è in certo modo la forma spiritualizzata del mito naturalistico di Empedocle (1). Nel *Simposio*, il piccolo manuale estetico dell'amore filosofico greco, il mito di Aristofane — che per più lati ricorda la cosmogonia dell'Agrigentino (2) — si chiude con una frase che potrebbe servire di *motto* al *Poema della natura* di Empedocle: « La cagione dell'amore umano, è che un solo essere fummo noi un tempo, e tale era la nostra antica natura. *Onde la brama e struggimento dell'unità ha nome — Amore* » (3).

E pur riconoscendo la grande, umana passione del pensiero platonico, si può dire che, in verità, Empedocle e Platone sono ambedue, a lor modo, inconseguenti. Il mondo platonico delle idee non diverrà mai Natura. Nella sua perfezione immutabile, sarà eternamente estraneo a questo universo fluttuante, in cui batte il polso alacre e impetuoso della vita, e che rivela le sole cose belle e dolorose che l'uomo conosca. Nell'inquieta dialettica platonica, l'Amore, la città perfetta della Repubblica, il grande popolo mitico dell'Atlantide, il poema cosmico del

---

(1) Si può notare che anche gli elementi, fuoco, aria, terra, acqua, hanno corrispondenti idee in PLATONE v. *Timeo* 51 *B* e FRACCAROLI *Il Timeo* p. 56, 253. Sulla questione dell'esclusione delle idee di male (come nello sfero è esclusa la contesa) v. ARCHER-HIND *The Timaeus* Intr. § 24. Altri paragoni invece, fra il *cosmo* platonico e lo *sfero* di Empedocle, vedi nell'Appendice su Empedocle e il *Timeo*. La fase del pensiero platonico a cui s'accenna nel testo, è quella che culmina nella *Repubblica*; nel *Sofista* l'idea coordinatrice è l'idea dell'Essere; v. FRACCAROLI, *Il Sofista e il Politico*, p. 68 sgg.

(2) Vedi l'Appendice II § 13.

(3) PLATO *Conv.* p. 192 *E*.

Timeo, saranno mirabili esperienze, immaginate dall'anima greca che si lancia verso l'ideale; ma è questo un ideale solitario, incomunicabile, sdegnoso di contatti. Allo stesso modo la Natura di Empedocle non diverrà mai, se non immaginativamente, lo *Sfero*, il dio beato, la suprema coscienza di pace. Coscienza è forma, è attività, nel senso aristotelico, non somma di elementi senzienti, non miscuglio di sostanze. In Platone dunque è un mito, una *δόξα*, la Natura: in Empedocle è un mito la vita spirituale del mondo e la sua catarsi morale nello Sfero. I due poeti filosofi della Grecia veleggiano a porti che non raggiungeranno. L'uno è troppo metafisico, l'altro troppo fisico per risolvere il problema del reale.

Di Empedocle però, accanto ai principî fisici che egli pone per primo, rimane il tentativo di risolvere il problema mistico nelle forme più prossime all'antico spirito greco. Egli vuole conquistare la pace e la liberazione dal male nella natura stessa; non per l'uomo solamente, ma per tutto l'universo. È in lui quella poetica fraternità cosmica che risuona nei versi del Byron:

> Are not the mountains, waves and skies a part
> of me and of my soul, as I of them? (1).

Egli è il poeta della filosofia ionica, e con quel senso poetico dell'antica cultura greca bisogna leggere e sentire intimamente il suo poema. « Antiquus fit animus », diceva Livio ponendosi a narrare dei tempi più remoti di Roma; allo stesso modo per intendere

---

(1) *Child Arold* C. III.

lo spirito della filosofia di Empedocle bisogna che l'animo nostro si faccia antico, semplice, poetico, che risenta quella medesima fraternità religiosa con la natura che è in lui come nei pitagorici e negli orfici. Comprenderemo allora come ad Empedocle sembri di aver trovato ciò che era nei voti dell'antica anima mistica greca: la completa compenetrazione della vita morale dell'uomo con il mondo.

Appunto perchè nel mondo è un perenne ciclo di degradamento e di perfezione, la giustizia umana sembra assurgere all'infinità dei tempi. Essa è l'armonia pitagorica, che è nelle cose e nella coscienza dell'uomo; è la legge d'amore che si estende a tutte le creature, sacro è il diritto alla vita per tutti gli esseri, perchè comune è la loro origine, ed unico il loro destino. Non diversamente dai Pitagorici Empedocle proclama questo supremo diritto naturale:

Sola una legge del giusto per l'etere invitto si stende,
per gli ampi confini di luce flagrante nel cielo (1).

Ed in realtà l'universo combatte sotto quelle medesime insegne sotto cui combattono gli uomini, ed il processo che l'Amicizia compie nella notte dei secoli, è la legge di pace e d'amore che è fede degli uomini saggi (2).

Vedremo più oltre, come si riconnetta alle cosmogonie dell'oriente quel dualismo di principî che è in Empedocle, e come quelle due potenze recondite di bene e di male che contrastano nel mondo, costitui-

---

(1) Fr. 135.
(2) Fr. 17, 23.

scano la virtù e la forza del culto mitraico, e siano la causa della sua vittoria nel paganesimo romano (1). Ma in questo culto è un rude ardore religioso, che pur investendo tutta la vita, e iniziandola ad una specie di milizia mistica, non illumina il mondo naturale e non sazia la curiosità greca bramosa della scienza. Se invece volete, in un periodo di cultura più recente, risentire la stessa passione di Empedocle verso l'universo, la stessa simpatia poetica per la Natura, dovete studiare quei poeti filosofi che segnano (come Empedocle nell'età ionica) un periodo di tran-

---

(1) La tendenza a questo dualismo è sempre rinascente; con simpatia lo considerava persino il meno metafisico dei filosofi, l'edonista James Mill: vedi ciò che ne dice il figlio: Stuart Mill *Mes Mémoires* (p. 38 della trad. fr. Cazelles) " Mio padre non poteva credere che un mondo in cui tanta parte ha il male fosse opera d'un Autore, che in sè assommasse gli attributi di infinita potenza, perfetta bontà e giustizia sovrana. Il suo intelletto spregiava le sottigliezze con cui si tenta velare questa contradizione manifesta. Così severo non sarebbe stato per la dottrina sabeistica o dei manicheisti, che ammette l'esistenza di due principî, l'uno benefico, l'altro malefico, fra loro in contesa per il dominio dell'universo, e l'ho udito meravigliarsi che nessuno nell'età nostra la rinnovasse. L'avrebbe egli considerata come una pura ipotesi, ma non vi avrebbe scorto nessun influsso malefico sulla morale ". Per l'influsso di queste teorie nella vittoria dei culti orientali, e specialmente del culto mitraico, vedi il bel libro del Cumont *Le religioni orientali nel Paganesimo romano* Laterza 1913 p. 139 sg.; v. anche comm. al fr. 22. Anche in Platone è questa dottrina: oltre il passo citato altrove (p. 131) delle *Leggi*, cfr. anche *Epinomis* 988 D sg. Plutarco stesso, in *De Is. et Osir.* 46 cfr. 48, riconnette la dottrina di Empedocle a questa concezione, che, venuta dall'Oriente, sempre più si estendeva nel mondo classico.

sizione nel romanticismo filosofico tedesco: Federico Schlegel e il Novalis. V'è in essi la medesima passione per il mito cosmico (che già appariva nel Goethe), l'aspirazione ad una « fisica superiore », come la chiama il Novalis, in cui arte, religione, intuizione e ricerca si fondano. Nel mondo naturale voglion ritrovare essi profonde e meravigliose simpatie con l'uomo, stadî corrispondenti alla vita dello spirito. Han studiato Plotino, gli alchimisti, gli antichi mistici tedeschi, si sono appassionati alle scoperte ultime della scienza, alla chimica del Lavoisier, alle nuove teorie sul galvanismo; ma non già per continuarne pazienti le ricerche, ampliarne le esperienze, ma per dare una significazione artistica e morale all' universo. Per l'« idealismo magico » del Novalis, la natura ha la stessa vita morale dell'uomo. Se per il suo grande contemporaneo, lo Schopenhauer, una sola Volontà si manifesta, per diversi gradi, nella legge della gravità che domina i corpi, nello scorrer dell'acqua, nel precipitare della cascata, nel pulsare del sangue, nella passione d'amore che s'abbatte sugli esseri e li sommette ai suoi disegni — la propagazione della specie —; per il Novalis la piccola fata che ha tanti nomi quante sono le leggi del mondo, è nella sua essenza *Amore*. È essa nell'elemento fluido dell'acqua (1) e nella perfezione delle forme geometriche dei cristalli; è la sigla che ci permette di leggere, con la nostra simpatia interiore, i simboli oscuri del cosmo. Per essa noi possiamo frangere i limiti del tempo, varcare oltre il finito all'infinità, ricostruirci la storia del mondo. La

(1) Vedi comm. al fr. 19.

natura è infatti un'attività che si svolge verso l'armonia: il mondo stesso è per lui, come per i gnostici, un Eone decaduto dalla sua perfezione primitiva, e che ad essa deve ritornare ricomponendosi in pace, dopo le turbinose esperienze di millenni (1). E il Novalis infatti segna — fra il sensismo francese ed inglese, il criticismo kantiano da una parte, il nuovo idealismo dello Schopenhauer e del Hegel e il positivismo del Comte, dall'altra — la medesima fase di passaggio che segna Empedocle, da Eraclito e gli Eleatici procedendo all' idealismo platonico ed alla sistemazione scientifica di Democrito.

Però Empedocle ha una passione più ferma per l'indagine; la sua fantasia poetica, non è in lui estetismo (come nei minori filosofi del romanticismo germanico (2)), è invece il buon genio del popolo greco, la fiducia che il mondo, meglio conosciuto, rivelerà nuove leggi di bellezza, non solo per il poeta, ma anche per lo sperimentatore cauto e attento. Molto è ancora di mitico in Empedocle, ma per opera sua molte conquiste l'indagine ha compiute sul mito. Il mondo del *poema della natura*, è, come graziosamente dice Empedocle nei versi che già conosciamo, « una tavoletta votiva », è l'*ex voto* religioso di un filosofo che ha l'anima poetica di Lucrezio e l'intime passioni

---

(1) Vedi oltre i " Discepoli a Sais " l'ultima parte del " Heinrich von Ofterdingen " e i frammenti filosofici; confronta, oltre l'opera citata dello SPENLÉ, anche HENRY LICHTENBERGER *Novalis* Paris 1912 p. 163 sgg.; v. anche per Federico Schlegel, K. JOËL, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, p. 183 sgg.

(2) Vedi nel Novalis, fr. 1386 (ed. Friedemann P. IV p. 20) *Die Physik ist nichts als die Lehre von der Phantasie.*

di uno scienziato: egli lo dipinge ingenuo, scena per scena, figura per figura, nei grandi sfondi d'infinito e nelle apparenze visibili, come uno di quei pittori che egli vedeva all'opera nella sua Agrigento, artefici squisiti, di scene di paese, di figure d'animali e d'uomini (1). È in lui il medesimo realismo limpido, corretto d'idealità nativa, ch'è nell'arte ellenica. Il motto d'Alcmane, « l'esperienza è madre di sapere », è sempre la forza del genio greco.

Cosicchè se la mistica empedoclea è povera ancora, se le mancano i veri organi, direi, della mistica d'altre età, — la dialettica, la metafisica platonica, l'estasi di Plotino, la stessa virtù del pensiero indiano, cioè la disciplina austera della volontà e la mirabile interiorità dello spirito, — pur tuttavia, per quella stessa fede che ha nell'esperienza, è in Empedocle in forma ingenua quella fiducia del nostro pensiero filosofico contemporaneo, che la Natura meglio e più profondamente conosciuta, non debba essere differente dal mondo che la nostra esperienza intima ci rivela, e che i due ordini di esperienza debbano congiungersi in una sola unità di valori (2).

*
* *

Che il dramma mistico del mondo sia il centro ideale del pensiero di Empedocle, e la finalità ultima della sua filosofia, si può vedere meglio esaminando

---

(1) V. Diod. XIII 82.

(2) Vedi sulle principali fra queste correnti (Royce, Bergson, Caird, ecc.) A. Chiappelli *Dalla critica al nuovo idealismo*, particolarmente p. 118 sgg.

quale sia nel suo sistema l'azione e il processo delle due cause attive. Ma prima occorre comprendere bene come abbia egli concepite queste due sostanze-forze.

Empedocle è stato il primo che abbia introdotto nella fisica greca l'idea di una forza che opera sulla materia (1). Ma al concetto di forza non giunse interamente, benchè vi si avvicini, attraverso a inconseguenze e oscuri presentimenti, che sono proprî di ogni nuova concezione filosofica o scientifica. Ed è pur singolare che quando la nuova speculazione del Rinascimento volle scuotersi di dosso il giogo della scolastica, nell'albore della filosofia italica, la concezione empedoclea riapparisca nel Telesio, con una singolare affinità di spiriti, e sia principio di quella scienza nuova che procederà dal Telesio al Campanella, a Francesco Bacone e al Galilei.

Benchè il Telesio fosse scaltrito dalla stessa filosofia di Aristotele e dalla scolastica (2), nel rendersi conto più preciso dei principî naturali e scientifici, è pur esso ancora agli incunabuli della scienza, ed è in lui pure l'ingenuità di un primitivo di genio. Molto

---

(1) La divinità (*δαίμων*), che nella fisica (*κατὰ δόξαν*) di Parmenide sta nel mezzo delle sfere, e ogni cosa regge (*κυβερνᾷ* fr. 12) sospingendo gli esseri all'opera della generazione, origine essa stessa dell'Amore, non esce dal limite delle concezioni teologiche di Ferecide e degli orfici.

(2) Telesio stesso procede alla sua filosofia per mezzo di una critica della dottrina di Aristotele, e i suoi rapporti con Aristotele sono assai bene studiati nell'ottimo lavoro del Fiorentino *Bernardino Telesio, ossia studi storici su l'idea della natura nel risorgimento italiano*, vol. I Firenze 1872 cap. IV p. 213 sgg. Sulla critica delle forme aristoteliche vedi anche Telesio III cp. I (ed. Spampanato p. 179 sgg.).

del mistero che vallava attorno la mente di Empedocle, è rimasto ancora impenetrato al filosofo cosentino; perciò credo che questo confronto fra i due sistemi gioverà a renderci ragione dell'antico.

Sui due principî attivi di Empedocle e sulla loro vera essenza si è infatti molto discusso; il Tannery (1) li considera come due medî fluidi, in cui siano immerse le particelle dei corpi, e li paragona all'etere degli scienziati moderni. Senza ricorrere a queste analogie, possiamo rendercene una ragione più esatta seguendo gli elementi comuni che sono nella fisica di Empedocle e nel Telesio.

Anche per il Telesio due sono i principî attivi che agiscono sulla materia: l'uno dissipa e dilata, l'altro unisce e addensa; il primo egli parifica al calore, il secondo al freddo (2). È la medesima azione insomma

---

(1) Vedi TANNERY op. cit. p. 306 sgg. Certamente è falso ciò che egli dice che essi non siano se non una derivazione del vuoto e del pieno nella fisica pitagorea, ed a torto egli esclude ogni carattere mistico, ammesso già dagli antichi: vedi i passi citati sopra p. 130 n. 1. Cfr. ARIST. *Metaph.* I 4 984 *b* 32, (= A 39) XII 10, 1075 *b*; PLUT. *de Is. et Os.* 48, 370 D.

(2) Francesco Bacone nell'opera sua polemica contro il Telesio (*De principiis atque originibus secundum fabulas Cupidinis et Coeli, sive Parmenidis et Telesii et praecipue Democriti philosophia tractata in fabula de Cupidine*) riconduce la fisica di Telesio a quella parmenidea, ma devesi notare che la *luce* e la *tenebra*, il *caldo* e il *freddo* (cfr. ARIST. *Metaph.* I 5, 986 *b*, 34; *Phys.* I 5 188 *a* 21) non sono per Parmenide due principî operanti sulla sostanza, ma le uniche sostanze primordiali; cfr. anche GENTILE *Bernardino Telesio*, Laterza 1911 p. 57 sgg.. L'opposizione di questi due principî è del resto nella fisica antica assai comune; è già in Anassimandro e particolarmente poi in Archelao, cfr. DIOG. II 16 17 (DIELS

dell'Amicizia e della Contesa, distinte dagli elementi, delle quali l'una li unisce nei vincoli di amore, l'altra li dissipa. Il principio fisico era in esse più chiaro che non nelle *forme* aristoteliche, le quali, per la loro natura ideale, rimanevano senza contatto con la natura. Ritornando alla natura, la scienza italica si ricongiunge alla filosofia delle Muse Siciliane.

Se per Empedocle tanto la sostanza quanto i principî attivi, pure occupando lo spazio ed essendo estesi, sono coscienti, anche per il Telesio, sì il caldo che il freddo hanno coscienza e senso (1). La coscienza

---

p. 410, 28) ἔλεγε δὲ δύο αἰτίας εἶναι γενέσεως θερμὸν καὶ ψυχρόν: Hippol. ref. I 9 (ibid. 411, 29 sg.) εἶναι δ' ἀρχὴν τῆς κινήσεως ⟨τὸ⟩ ἀποκρίνεσθαι ἀπ' ἀλλήλων τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν, καὶ τὸ μὲν θερμὸν κινεῖσθαι, τὸ δὲ ψυχρὸν ἠρεμεῖν. Anche in Empedocle l'acqua che è l'elemento freddo (fr. 21, 5) ha spesso azione amalgamatrice, cfr. Plut. *de prim. frig.* 16 p. 952 B τὸ δ' ὕδωρ κολλητικὸν καὶ σχετικόν, mentre il fuoco, l'elemento caldo, talora separa (ibid. διαστατικὸν καὶ διαιρετικόν); però, in altri casi, come ad esempio nella cristallizzazione dell'aria per opera del fuoco, si manifesta il processo contrario. Per la dottrina di Telesio vedi *Nat. rer.* I 4 p. 18 ed. cit.: " Tria omnino illorum principia ponenda sunt; agentes naturae duae, calor frigusque, et corporea moles una; et aeque ea illorum utrique propria congruensque aeque nimirum expandi amplificarique et densari costringique, aeque nimirum, qua calor et qua frigus gaudet, dispositione donari apta ".

(1) Per Empedocle cfr. i luoghi citati sopra p. 146 n. 2; per il Telesio vedi *op. cit.* I § 6, p. 25 " Indendus utrique (calori et frigori) fuit sensus, et manifeste inditus est "; ibid. p. 27 " nec vero nisi caloris frigorisque, aut alterius saltem, itaque et coeli terraeque, aut alterius, proprius sit sensus, animalibus, quae ab ipsis constituta sunt, insit ullus; qui enim, quae nec coelo inest nec terrae, iis quae a coelo terraque fiunt indi queat facultas? ". Questo confronto prova anche come a torto si sia

è il fatto primo della realtà, questa è del resto una persuasione che risulta dallo stesso principio della fisica ionica, che nulla si crea nè si distrugge. Come infatti la coscienza si produrrebbe, se non ne fosse l'essenza già nelle sostanze primeve?

Questa coscienza è del resto necessaria ad Empedocle come al Telesio, perchè i principî attivi possano reagire l'uno contro l'altro, opporsi l'uno all'azione avversa del suo contrario.

Simile dunque è la condizione del mondo per ambedue i filosofi: le due forze si combattono a vicenda e si respingono; nella loro battaglia conquistano, a volta a volta, una parte della materia, e la sottraggono al dominio dell'avversario (1); ed essa è attratta e

---

da molti trovata inesatta l'attestazione di Aristotele, che gli elementi, per Empedocle, siano coscienti: bene invece giudicava il BODRERO *Il princ. fondam. del sistema di Emp.*, 1905, p. 140 sg.

(1) Cfr., con fr. 59 e col fr. 35 di Empedocle, TELESIO I 5 p. 23: "At vero, cum calor frigusque assidue sese e propriis sedibus *in proximas effundant* et, in quibus simul fiunt, mutuo sese ex iis *deturbent*, haudquaquam diversae quidem, at quae sibi ipsis appositae immixtaeque sint, materiae portiones assignandae utrique fuere. Nam in singulis iis secum ipsis si decertent, periculum utique immineat, ne vel mutuo sese penitus interimant, *vel altero exsuperante, penitus pereat alterum itaque unum fiant omnia* [come accade nello Sfero di Empedocle]. Sed, quod factum videtur, propriae utrique assignandae fuere sedes, et e quibus ab altero deturbari nequeat alterum, sed quarum, extremis modo in partibus, sese mutuo oppugnent... „ dove è interessante vedere come il Telesio tacitamente cerchi di differenziare, con l'equilibrio delle forze contendenti, la sua posizione da quella di Empedocle. Cfr. anche con le parole di Telesio I 6 p. 24 sg. (" utrumque donatum est viribus... sui ipsius passiones et alterius actiones viresque „). EMP. fr. 17, 28 (*τιμή* ed *ἦθος*).

respinta nel circolo vitale di condensamento e di espansione, di mistione e di dissoluzione, di nascita e di morte. Anche per il Telesio i corpi godono dell'unione, del mutuo contatto; e già Empedocle aveva detto degli elementi:

Amici son tutti a sè stessi, in tutte lor parti,
la lucida vampa del sole, la terra, il cielo ed il mare (1).

E la somiglianza è grande anche nelle incoerenze d'ambedue i filosofi: come ad esempio, nel fatto che pure ammettendo la sostanza come passiva rispetto alle forze, ricerchino in essa questa facoltà di mutuo adattamento spontaneo, questa simpatia di contatti reciproci. E più ancora l'inconseguenza appare, in quanto Empedocle (come già notò Aristotele) (2) è costretto a dare una azione attiva al fuoco che agisce sui corpi variamente; ed anche il Telesio (pure ammettendo che il calore sia una forza distinta dalla sostanza) osserva che in ogni corpo vi è un calore latente per cui ha attività di moto (3).

---

(1) Fr. 22, 1 sg. (ove è espresso il principio dell'attrazione dei simili); cfr. fr. 37; 62, 6; 90; 110, 9. Vedi su questo principio empedocleo Appendice I. Cfr. Telesio I p. 25: " Et entia prorsus omnia mutuum contactum sentire et summopere eo oblectari, et seorsum a se ipsis fieri, a nulloque contingi sustinere non posse apparent „. Vedi sul Telesio le osservazioni del Fiorentino, che riassume la polemica di Bacone, *op. cit.* p. 237. Altrove, p. 22, Telesio aveva detto della materia: " materiam corpoream unamque et actionis omnis omnisque operationis expertem esse liquido patet „.

(2) Vedi Arist. I 4, 985 *a* 21 (= A 37).

(3) Op. cit. I cp. 19 p. 73 " certus ei insit calor, qui quempiam ei ad motum aptitudinem indat „ cfr. Fiorentino p. 237 sg. È interessante osservare come anche per il Telesio vi sono

Ma queste stesse osservazioni che abbiamo fatto sul comune concetto delle forze in Empedocle e nel Telesio, ci danno modo di comprendere come Empedocle, per la sua concezione mistica, esca affatto dal puro naturalismo. Nel Telesio infatti l'azione delle forze è assai più coerente che in Empedocle: l'una sempre unisce e condensa, l'altra dissipa e dilata; in tal modo la natura è in continua lotta ed in continuo equilibrio, non ha finalità se non la sua persistenza nell'essere (1). È sempre nel contrasto della molteplicità che coesiste all'unità.

Ma Empedocle ha una veduta mistica che travalica l'ordine naturale; per essa anche il semplice meccanismo delle forze è sovvertito. Infatti l'Amicizia, nel suo prevalere, giunge all'unione assoluta delle sostanze, e scaccia la Contesa; perciò, quando questa riprende il sopravvento e separa gli elementi commisti, che fa essa se non *unire* in tal modo le *masse* degli *elementi*, le cui *singole* parti erano disgiunte nella mescolanza dello *Sfero*?

---

due colori primordiali, di cui l'uno, il bianco, corrisponde al caldo (per Empedocle al fuoco) e l'altro, il nero, al suo contrario (per Empedocle, l'acqua), v. TELESIO *De coloribus* cp. I: per Empedocle i colori sono quattro, ma dà ragione solo di quei due: cfr. A 69 *a*; 92. La concezione delle forze comune ad Empedocle e al Telesio ricorre anche nel Campanella, per cui la forza dilatante, il caldo, ha centro nel sole (*centrum Amoris* [cfr. la *Φιλία* di Empedocle]) e la forza restringente, il freddo, ha centro nella terra (*centrum Odii* [cfr. *Κότος* 21, 7 = *Νεῖκος*]); il Campanella poi, come Empedocle, ma per altra via, da questa concezione naturalistica sale a un sistema mistico.

(1) Vedi p. 201, n. 1.

Dunque la Contesa pure, in un certo senso, unisce; ed infatti, quando giunge alla vittoria suprema, gli elementi si trovano tutti raccolti in masse omogenee. E l'Amicizia, alla sua volta, nel nuovo periodo del suo prevalere, è costretta a separare quelle masse, per costituire ancora fra le singole parti degli elementi delle unioni, che divengono man mano più perfette sin che si giunge di nuovo allo *sfero*. Dunque anch'essa in certo senso separa.

L'osservazione era già stata fatta da Aristotele che notò l'inconseguenza di Empedocle (1). L'inconseguenza c'è, ma è essa stessa una prova che Empedocle ideò il suo sistema non in vista solamente della spiegazione fisica del mondo, ma per trovare attraverso alla scienza ed alla natura la storia mistica dell'universo. È la concezione morale del mondo che lo domina e che rompe la rigidità del meccanismo. L'Amicizia è in realtà la finalità armonica dell'universo, appunto perchè essa, *separando* le masse dei singoli elementi, procede a *unioni* più perfette delle parti fra loro; è essa l'*Armonia* pitagorica (così la chiama egli stesso) che unisce, ma non meccanicamente, bensì in vista di un fine; in vista cioè di quell'unità dell'essere che è contemperamento dei contrari e fusione delle qualità individuali degli elementi, i quali sono le antinomie fisiche e morali del mondo.

La fisica è così, in parte, tradita; ma è posto però il problema d'intendere moralmente il mondo, nello stesso tempo che lo si costruisce su principii fisici.

---

(1) Vedi ARIST. *Metaph.* I 4, 995 *a* 29 sgg. (= A 37).

Il punto in cui meccanismo e finalità possano conciliarsi sfugge ad Empedocle, come del resto ai filosofi che meno ingenuamente di lui hanno affrontato il problema; ma resta il tentativo e l'aspirazione.

In questa aspirazione appare il pitagorico, che è sempre in Empedocle accanto all'alcmeonide. Per i pitagorici, il mondo era buono, perchè armonico e fatto di numeri; musico perfetto era il suo fattore, e l'armonia dell'universo saliva, di grado in grado, sino all'armonia ineffabile delle sfere, che ancora al Keplero parrà di ascoltare meravigliosa. Empedocle in quanto è fisico, sente più vivi i contrasti del mondo; ma anch'egli ne cerca la bontà, semplice ed armonica, come una vittoria concessa nel tempo. Perciò, quando ci presenta e nomina la prima volta l'Amicizia e la Contesa, non della scoperta dei *due* principî attivi, che gli ionici non conoscevano, si vanta egli, ma della sola Amicizia scrive:

Questa con l'animo scorgi, nè stare con occhio stupito,
però che ognuno l'avverte nelle sue membra diffusa:
move pensieri di pace ed opre d'amore essa sola,
chiamanla gli uomini Gioia, od anche divina Afrodite,
eppure sua eterna vicenda fra gli elementi, sin ora
nessun mortale conobbe! (1).

Questa preferenza, questa distinzione di valori fra le due forze, non avrebbe nella fisica ragione alcuna. È il mistico, il pitagorico che qui parla; è l'uomo che crede di aver reso possibile il trionfo alterno del bene sul male. La sua non è dunque solo scienza, ma mistica. Egli si vanta di avere sottratto il mondo

(1) Fr. 17, 21 sgg.

al dominio del Cimento (*πόλεμος*) « padre e signore degli uomini », secondo Eraclito, « che gli uni palesò Dei, gli altri mortali; questi fece schiavi, gli altri liberi » (1). Per Empedocle invece tutto ciò che è bene è opera dell'Amore; fra i primi mortali, nel mito del *poema lustrale*, « sola Cipri era regina » (2); ed anche nel poema fisico l'Amicizia deve essere la divinità:

che con veloci pensieri il vasto universo percorre (3).

È insomma in certo modo la divinità platonica, che tutto compone con armonica proporzione: le strutture dei corpi, le ossa, le carni, la compagine degli organi, come opere divine di perfezione (4).

Platone però aggravò in questo punto gli elementi mitici di Empedocle: questi fra scienza e mito spa-

(1) Heracl. fr. 53.

(2) Fr. 128.

(3) Fr. 134: che questo frammento, e quelli che vi si congiungono, debbano, secondo la testimonianza di Tzetze, appartenere al *περὶ φύσεως* e non ai *καθαρμοί*, a cui li attribuisce il Diels, sarà provato nell'Appendice relativa; v. n. *ad loc.*

(4) Cfr. con il frammento citato sopra, p. 156, sulla formazione delle ossa, il *Timeo* p. 73 E. Altrove, della struttura dei corpi (fr. 73) dice Empedocle:

Così (*ὣς*) Cipride allora, la terra alla pioggia mischiando,
ad arte le informa [*εἴδεα ποιπν.*], e al rapido fuoco le indura.

Similmente si esprime Platone (*Tim.* 73 E trad. Fraccaroli): " E la parte ossea [la divinità] la compose così. Stacciò della terra pura e fine, l'impastò e la inumidì col midollo, e dopo ciò la pose nel fuoco, quindi la tuffò nell'acqua, e di nuovo nel fuoco, e di nuovo nell'acqua; e facendola passare così molte volte in quella ed in questa, la rese tale da non potere essere disciolta nè dall'uno nè dall'altra ".

ziava più ingenuo. Ma un carattere è comune ad ambedue i filosofi, la ricerca cioè di una possibile conciliazione fra l'ordine fisico e l'ordine morale dell'universo. Con gli atomisti invece il problema è posto da parte interamente; esso risorgerà nella filosofia di Aristotele e successivamente poi, in nuovi tentativi, nel pensiero antico e nel moderno.

***

L'idea del ciclo nelle sorti dell'universo, o nelle rinascenti esperienze delle anime, fluttuava del resto in tutta la cultura greca contemporanea. E bene s'accordava con lo spirito estetico dei Greci, che non sa concepire il mondo se non in forme nitide e conchiuse, ugualmente contrario al concetto di un progresso infinito, o di una continuità immutabile della vita, quasi una tragedia imperfetta senza i suoi atti ben segnati, senza l'epilogo, l'esodo e la catarsi finale (1).

Nel mito dionisiaco, rude mito primevo, dalle ceneri di Dioniso Zagreus, divorato dai Titani, miste a quelle dei suoi nemici terrigeni (folgorati da Zeus dopo la colpa), nascono gli uomini. Essi recano in sè l'elemento divino misto al terreno; nella ruota delle esistenze, rinascendo e soffrendo, debbono purificarsi,

---

(1) L'idea che la civiltà si sia formata più volte, e più volte perduta, in cicli ricorrenti, appare nel mito dell'Atlantide nel *Crizia* di Platone, ed in quello del *Politico* (v. anche *Tim.* 23 B sgg.), come nei libri Politici di Aristotele, nella teoria dell' *ἐμπύρωσις* stoica: cfr. anche PASCAL *Le credenze d'oltretomba* 1912 vol. II p. 163 sgg.

sino a farsi degni della vita celeste. Perciò l'anima nelle tavolette mistiche proclama:

Genito son dalla terra e figlio del cielo stellante
. . . ma solo del cielo è mia progenie, sapete (1).

La rinascenza è la « passione suprema » che essa sopporta. E come l'essenza di vita che è nel mondo, circola nelle incarnazioni individuali; come le sue particelle che compongono le anime, entrano nei vincoli dei corpi terreni, si purificano o ancora aggravano la loro colpa, bevono l'oblio a grandi sorsi nell'acqua del Lete, e di nuovo ripercorrono inquiete i sentieri della vita; così tutto il mondo deve rinascere, peccare ed espiare nei decreti di una Nemesi inflessibile. È questo il « circolo delle nascite », la « ruota della Moira », che noi troviamo così spesso nei testi mistici antichi (2). E tutto ritornerà a un punto, come nell'eterno ricorso del Nietzsche, ma senza quel selvaggio affascinamento di gioia del poeta di Zaratustra (3).

---

(1) V. sopra p. 93.

(2) *Κύκλος τῆς γενέσεως — τροχὸς τῆς εἱμαρμένης*, fr. orph. 226 Abel cfr. LOBECK *Agl.* p. 797 sgg.

(3) ORPH. fr. 222 (e 225):

Πολλάκις ἀνθρώπων καὶ υἱέες ἐν μεγάροισιν
εὔκοσμοί τ' ἄλοχοι καὶ μητέρες ἠδὲ θύγατρες
γίγνοντ' ἀλλήλων μεταμειβομένῃσι γενέθλαις.

L'eterno ricorso è più chiaro ancora nella teoria pitagorea: v. EVDEM. *Phys.* 51 (SIMPL. *ph.* 732, 26) *ὁ δὲ αὐτὸς χρόνος πότερον γίνεται ὥσπερ ἔνιοί φασιν ἢ οὔ, ἀπορήσειεν ἄν τις... εἰ δέ τις πιστεύσειε τοῖς Πυθαγορείοις, ὥστε πάλιν τὰ αὐτὰ ἀριθμῷ, κἀγὼ μυθολογήσω τὸ ῥαβδίον ἔχων ὑμῖν καθημένοις*

Ma se per le anime il processo era più chiaro, per l'universo assai maggiori difficoltà si presentavano. Che era questo suo ciclo? A quale intima tragedia corrispondeva? a qual purificazione tendeva esso? quale la causa del suo sorgere dalla notte dei tempi, e come ritornava in seno alla sua origine? Pure è questo il vero problema che occupa la mente degli orfici; è questo il tessuto di aspirazioni mistiche a cui s'intessono le fila brillanti dei miti che precedono la ricerca filosofica.

Che l'origine e il termine del mondo sia l'unità divina, è il concetto comune orfico; i versi che abbiamo citati (pag. 172) l'esprimono chiaramente. La medesima intuizione si trova nel poema teogonico di Lino (1), il poeta mitico, e nel poema di Museo (2). Nella cosmogonia di Ferecide è Zas, l'elemento della vita, che da Crono e dalla terra dà origine al mondo (3);

οὕτω, καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὁμοίως ἕξει καὶ τὸν χρόνον εὔλογόν ἐστι τὸν αὐτὸν εἶναι. La medesima concezione ritorna negli Stoici e in Epicuro (fr. 307). È curioso poi che il Nietzsche, che aveva dimostrata poca simpatia per essa nelle " Unzeitgemässe Betrachtungen ", la professi poi con tanto ardore più tardi.

(1) Diog. proem. I 3 (Diels II p. 179, 34) *φάναι τε ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς ταὐτὸν ἀναλύεσθαι.*

(2) Vedi su di esso, sull'età probabile e lo sfondo di idee da cui sorge, Gruppe *Die Griech. Culte und Mythen in ihren Bez. zu den orientalischen Religionen* I p. 269 sg.

(3) Pherec. fr. 1, è da notarsi, per il confronto con Empedocle, che Zas, per creare il mondo, si trasforma in Amore, v. il fr. 3 (Procl. *in Tim.* 32 C) in cui sono singolari somiglianze con la dottrina di Empedocle, alcune però debbono derivare, almeno per l'espressione letteraria, dalla fonte che ce le riferisce: *ὁ Φερεκ. ἔλεγεν εἰς ἔρωτα μεταβεβλῆσθαι*

e per lui, come per Empedocle, fra questo principio divino e il mondo presente è un'aspra lotta di potenze demoniache, avverse fra loro (1).

Ma come mai nel mondo, dopo che l'ordine è conquistato, rimangono i germi del male? — È questo un quesito a cui il mito cosmico di Ferecide non sa rispondere.

Così pure, nell'orfismo, l'unità divina è raffigurata nel singolare mito dell'argenteo uovo cosmico (2), che offre un singolare parallelo con lo sfero di Empedocle. Formato, per opera del « possente Crono », dall'etere e dal caos, nell'« argenteo uovo » sono i germi commisti di tutte le cose, in esso è Phanes,

---

τὸν Δία μέλλοντα δημιουργεῖν, ὅτι δὴ τὸν κόσμον ἐκ τῶν ἐναντίων συνιστὰς εἰς ὁμολογίαν καὶ φιλίαν ἤγαγε καὶ ταυτότητα πᾶσιν ἐνέσπειρε καὶ ἕνωσιν τὴν δι' ὅλων διήκουσαν. Lo stesso concetto è nell'Eros orfico o Phanes.

(1) Fr. 4; 5: anche qui è notevole il concetto di una punizione, inflitta da Zeus ai numi colpevoli, cfr. Emp. fr. 115, 3 sgg.

(2) Orph. fr. 48; 53; 58; 61 sg.; cfr. 38 sg.; per le questioni cronologiche intorno alla rapsodia orfica, v. Gomperz[2] p. 428 sgg. cfr. Diels *Arch. f. Gesch. d. Ph.* II 91; per l'origine orientale del mito cfr. Gomperz ibid. p. 429. Credo opportuno segnalare nuovi confronti con Empedocle. L'Eros orfico è rappresentato dentro l'uovo argenteo [cfr. Orph. fr. 38] (precisamente come nello sfero la *Philia*) nei monumenti figurativi: vedi la rappresentazione plastica del Museo di Modena, riprodotta in Eisler op. cit. p. 1400, cfr. p. 411. Esso appare anche recando in mano le mistiche chiavi, e del resto è chiamato κληῖδα, cfr. Emp. fr. 27, 4; (κρύφος), fr. 61 Abel τοῦ κρυφίως ὄντος θεοῦ. Nell'uovo cosmico sono mistioni di tutte le sostanze, fr. 37 Abel παντοίων σπερμάτων τὸ πλῆθος; nello sfero di Empedocle sono commisti gli elementi.

l'Amore, che ne balza alato, splendente, androgino, primo degli esseri, origine della vita. Ma come mai questa vita cosmica, che si schiude dall'amore (1), appare poi sotto un velo così grave di pessimismo (2), nell'immaginazione degli orfici? e quale è l'origine prima del male nel mondo? Gli orfici pure a questo problema non sapevano rispondere, se non deviando dal primo mito cosmico, ed innestando sulla tradizione un nuovo mito morale, quello di Dioniso Zagreus, che non solo conteneva una spiegazione del male toccato in sorte all'umanità, ma offriva la speranza della redenzione e del ritorno alla vita divina.

Il medesimo fluttuare di leggende appare nelle tradizioni sull'origine e sullo svolgimento dell'umanità. Aveva essa conosciuto l'innocente e beata età dell'oro, il cui ricordo, nel poema di Esiodo, getta una triste ombra su tutte le età successive, che degradano avvilite in eredità di pena e di dolore; oppure (come nel Prometeo di Eschilo) i primi uomini, rudi ed ignari, s'erano a poco a poco, raggentiliti, fatti esperti del mondo e delle sue leggi, conquistando le arti sulla via dell'esperienza?

---

(1) Il processo nel mito, è alquanto complicato: da Phanes proviene una successiva generazione divina, a cui appartengono Krono e Rea; Zeus, loro figlio, inghiotte Phanes e di nuovo riunisce i germi di tutte le cose, e le fa poi rinascere da sè, creando i numi e gli essere mortali; vedi fr. 121-122 Abel.

(2) Fr. 76 Abel:

Sono le fiere e gli uccelli e l'infauste famiglie mortali,
grave peso alla terra, parvenze vane di sogni,
di tutto ignare . . . .

Cfr. Emp. fr. 2; 4; 62.

Da questo viluppo di leggende l'età attica presceglie di preferenza l'interpretazione più serena ed ottimista.

Per Anassagora l'origine del mondo è il caos primevo. In esso, come nell'argenteo uovo cosmico, sono i semi di ogni cosa (1): le omeomerie (le parti similari di tutto ciò che esiste), elementi, metalli, le cellette invisibili dei corpi, ossa, carni, sangue, in una mistione ed in una fecondità invisibile (2). L'*Intelligenza*, il *νοῦς*, vi pone ordine (3), e scrive le leggi fisiche nel libro dell'universo. E questo buon demiurgo non era forse che una duplicazione dell'Eros orfico, come l'Amicizia di Empedocle: già *Μῆτις* (4), la

---

(1) La prima mistione degli elementi di Anassagora deriva evidentemente dall'orfismo, come lo sfero di Empedocle. Confronta con i frammenti orfici citati, ANAX. fr. 1 *ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν*, vedi anche fr. 4 *σπέρματα πάντων χρημάτων* (che già preesistevano nella mescolanza primitiva, ibid. p. 401, 10 *πρὶν ἀποκριθῆναι ταῦτα*)... *καὶ σπερμάτων ἀπείρων πλῆθος*: la fonte comune è ricordata anche da Tzetze (*Exeg. Il.* p. 41) *καθά φησιν 'Ορφεύς τε ὁ παλαιός... 'Εμπεδοκλῆς τε σὺν αὐτοῖς ὁ 'Ακραγαντῖνος καὶ 'Αναξαγόρας ὁ Κλαζομένιος καὶ ὁ τοῦ 'Αναξαγόρου τουτουὶ μαθητὴς Εὐριπίδης* cfr. EURIP. *Melanipp.* fr. 484. Anassagora però tralascia ogni elemento mistico del ciclo cosmico.

(2) LUCR. I 885 sgg.

(3) ANAX. fr. 12.

(4) Fr. 61 Abel

Μῆτιν, σπέρμα φέροντα θεῶν, κλυτόν, ὅν τε Φάνητα
Πρωτόγονον μάκαρες κάλεον κατὰ μακρὸν Ὄλυμπον,

fr. 71

Καὶ Μῆτις πρῶτος γενέτωρ καὶ Ἔρως πολυτερπής.

Anzi nel *Νοῦς* il carattere mitico è più evidente, giacchè in Anassagora esso appare come un *Deus ex machina* assai

Mente, è un appellativo di Phanes, l'Amore degli orfici.

La vita sorta così dalla divina saggezza, sale per gradi di perfezione; dal mondo inanimato alle piante, agli animali, all'uomo, che è l'essere più saggio, perchè la natura gli ha data la mano, lo strumento di ogni arte (1). All'uomo è schiuso l'avvenire del progresso. Il razionalismo, la *θεωρία*, che è la fede di Anassagora, assolve, così, il mondo dal pessimismo primitivo, insito nella cultura mistica, da cui la stessa filosofia di Anassagora è sorta (2).

Ma l'antica persuasione, che nella storia del mondo si presentino cicli di perfezione e di degradamento, non era però spenta: Platone, l'amico delle antiche leggende, la riprende nel singolare mito del *Politico*. Come nel *Timeo* egli cerca nella stessa essenza della materia l'origine dell'imperfezione, e come, nelle *Leggi*, due anime s'agitano nell'intimo petto del-

---

più che non l'Amicizia in Empedocle; cfr. Arist. *Metaph.* I 4, 485*a*, 18 (Diels, p. 387, 36 sgg.; Simpl. ibid.), v. Zuccante *Anassagora* " Riv. di Filos. e Scienze affini " 1908 p. 13 (dell'estratto). Anche il *Νοῦς*, come l'Amicizia, è essenza sostanziale *λεπτότατον πάντων*, fr. 12.

(1) Arist. *de part. an.* IV, 10, 687*a*, 7.

(2) Sull'idea del progresso dell'umanità è fondato il mito del *Protagora* (Plat. *Prot.* 321 sgg.), che bene esprime la posizione dei Sofisti e il loro razionalismo. Essa domina nella cultura attica: vedi Esch. *Prom.* 447 sgg., Crizia fr. 25 Diels: cfr. Dümmler *Akad.* 238 sgg., Norden in " Jahrb. f. kl. Philol. " Suppl. Bd. XIX p. 411 sgg. ed in *Agnostos Theos* p. 397 sgg. Per la teoria di Democrito vedi le ricerche del Reinhardt " Hermes " 1912 p. 492 sgg. L'idea di un'età dell'oro ritorna con Posidonio: vedi Seneca *ep.* 90 e Gerhaeuser *Der Protreptikos des Posid.* 1912.

l'universo, l'una causa del bene, l'altra del male; così, nel *Politico*, bene e male sono congiunti all'ordine stesso del mondo. La vita primitiva sotto il reggimento divino, era retta e sana, e gli uomini vivevano nella pura e schietta innocenza dell'età dell'oro; ma tosto che Dio lascia il timone del mondo, e si ritira nella sua specola, l'ordine e il moto dell'universo si inverte, e per l'uomo e la natura incomincia la lotta aspra contro il male (1).

In Platone però il mito è appena una congettura brillante; è la poesia che in una figurazione fantastica risolve il problema che la dialettica indaga per altre vie. L'antica fantasia poetica, in questo discepolo di Socrate, s'è separata interamente dalla ricerca filosofica. Ma Empedocle è più veramente il poeta fisico: in lui le antiche preoccupazioni degli orfici trovano la loro esplicazione. Ciò che in Platone è mito fantastico, allegoria cosmica, è nel poema di Empedocle la stessa realtà, nei suoi due aspetti fisico e mistico. Come il Renan scriveva, nelle prime pagine dei « Dialoghi filosofici », d'aver voluto insieme raccogliere le sue realtà ed i suoi sogni, le verità che gli sembrava di coglier certe dall'esperienza, e le aspettative mirabili dell'anima sua di poeta; così Empedocle unì nel suo poema mito e scienza, ricerca e costruzione fantastica, indagine e sogno dell'anima mistica.

Naturalmente però egli sente appena il distacco fra fantasia e realtà: la virtù poetica (in quell'età fer-

(1) Plato *Polit.* 268 E sgg. Vedi anche le osservazioni in *Appendice* II, § 16.

vida del popolo greco) è ancora in lui così nativa che forma un sol tutto con la riflessione. Il suo poema è così il più singolare esempio della fantasia filosofica costruttiva nell'età presocratica. I fondamenti e i principî della sua filosofia erano, abbiamo visto, nella scienza ionica, nella dialettica eleatica, nel mito orfico, nella leggenda poetica; ma erano separati, talora informi, disgregati. Egli ne ha creato il vero poema filosofico, forse anzi il più genuino poema filosofico che abbia la letteratura d'ogni tempo.

Della sua immaginosa fantasia voi potete qualche volta sorridere; potete sentire il bisogno di sceverarne quanto è rimasto come elemento fecondo nella scienza o nella riflessione greca; ma l'opera di Empedocle è realmente significativa nel suo insieme, nel suo vero carattere greco: la capacità, cioè, di grandi costruzioni che abbraccino saldamente tutto il reale. E se del resto voi esaminate con critica severa l'opera maggiore dello Schopenhauer; se voi vi domandate se non sia un mito quella sua *Volontà* proteiforme, che è sentimento, intuizione, istinto, attività di volere, forza della natura; e come possa essa (che è la realtà unica, primeva, *l'in sè delle cose*) annullarsi negli individui, per un singolare tranello dell'intelligenza — che pur non sarebbe se non un accidente del reale — se voi questo vi domandate, *Volontà* ed *Intelligenza* vi appariranno nello Schopenhauer due miti brillanti, immaginosi, non troppo diversi, fatta ragione del tempo, dalla *Φιλία* e dal *Νεῖκος* di Empedocle. Eppure è, in queste figurazioni, in questi miti filosofici, un'espressione singolarissima del demone intellettuale dell'umanità, che lo Schopenhauer stesso chiamava la *tendenza metafisica* eterna nel mondo. Per essa Empedocle

disegnò la dottrina del ciclo cosmico, che, sulle testimonianze antiche e sui frammenti dell'opera sua, abbiamo esaminata analiticamente in *Appendice*, per poterne qui raccogliere in forma espositiva, senza intralcio di discussione, i risultati della ricerca.

L'intendimento di Empedocle già conosciamo: egli voleva poter rispondere alle domande della cultura mistica del tempo, conciliandole con la realtà fisica. Voleva mostrare, cioè, come nel mondo il contrasto fra il bene ed il male fosse il principio metafisico e naturale dell'universo; e come nella vittoria alterna l'universo stesso rivelasse la sua storia morale, i suoi degradamenti e le sue gloriose ascensioni: come perennemente conquistasse e perdesse quell'unità divina che è il grande sogno degli orfici.

Empedocle stesso enunzia la storia succinta del ciclo in due versi che hanno l'ingenua e rigida solennità dell'oracolo:

> duplice cosa dirò: s'accresce talora un sol tutto
> di molti, e talvolta d'un tutto si dissipan molti (1).

In questa arida e scarna espressione oracolare, è per il poeta fisico la tragedia mistica dell'universo, il ricorrere delle sostanze coscienti in un ciclo perpetuo, in cui ora riposano nell'unità armonica, ora si disgiungono nella discorde molteplicità. Egli infatti soggiunge:

> ora li avvince l'Amore in un sol tutto congiunti,
> ora divelto ciascuno rapisce odïosa Contesa (2).

Abbiamo così i due estremi processi della vicenda

---

(1) Fr. 17, 1 sg.
(2) Fr. 17, 7 sg. (il soggetto è: *gli elementi*).

cosmica: l'uno conduce all'unità dello *sfero*, l'altro alla molteplicità discorde degli elementi; l'uno è processo d'unione e di armonia, l'altro processo di dissoluzione e di inimicizia. La storia cosmica è dunque assai più complessa che non negli orfici ed in Anassagora. Per essi dal *caos* primevo sorgeva il mondo; ma la sua esistenza era unica: era la *concordia discorde* di Orazio, l'equilibrio eterno della vita e della morte, che travaglia gli esseri, ma non turba la Natura, l'eterna madre che produce sempre con la sua legge immutabile le famiglie mortali. Per Empedocle invece anche il macrocosmo è nella stessa passione del microcosmo; anche esso perisce e rinasce, ha suo destino di felicità e di sventura.

Se infatti si osserva il ciclo nel suo processo, così passando dalla molteplicità all' unità, come ritornando dall' unità alla molteplicità, v'è antagonismo di forze; v'è un disciogliersi ed aggregarsi delle sostanze, donde sorgono coscienze individuali; v'è dunque ritorno alla vita cosmica, dove era pace immobile o discordia e dissoluzione assoluta. Perciò nei due momenti intermedi del ciclo nasce un mondo, che ha una storia diversa in ciascun periodo, diverso destino e diverso fine.

Nel primo periodo, procedendosi dalla molteplicità all'unità, il mondo si afferma come un progresso verso il bene, verso la pace suprema; nell'altro, passandosi dall'unità alla molteplicità, esso è un passaggio dall'armonia alla discordia, un'involuzione e decadimento della natura sotto una nefasta costellazione cosmica: l'Odio. L'un mondo è il mondo dell'Amore, l'altro quello dell'Odio.



Dei due mondi che sorgono periodicamente nel volgere del ciclo, l'età cosmica in cui viviamo è il mondo della Contesa (1). E ciò non è strano, data la tristezza con cui Empedocle sente la vita presente, nel poema fisico e nel *carme lustrale* (2). È l'antico spirito esiodeo che rivive in Empedocle (3), e che abbiamo ritrovato già nei primi frammenti del poeta; e non è del resto uno spirito isolato nella cul-

---

(1) Vedi Aristotele *de gen. et corr.* II 6, 334 *a*, 6 (A 42) e gli altri testi citati in *Appendice* II, § 5 sgg., ove è anche l'esauriente discussione contro le diverse opinioni dei critici. — Un singolare confronto con questa teoria di Empedocle si può vedere nell'ingegnoso libro di André Lalande, *La dissolution opposée à l'évolution* Paris 1899, in cui l'autore vuol mostrare come l'universo percorre la discesa verso l'annullamento, non ostante la lotta per l'esistenza che appare nelle creature singole.

(2) Fr. 121 sg.

(3) Nei versi di Empedocle sono parecchie le risonanze del mito esiodeo delle età del mondo: cfr. Hes. *op.* 111 sg. (cfr. 169) con Emp. fr. 128 (ove è anche un accenno polemico *οὐδὲ Κρόνος . . . ἀλλὰ Κύπρις βασίλεια*, cfr., per Ares, Esiodo v. 145) e Hes. ib. 113 sg. con Emp. fr. 147. La formula con cui Esiodo distingue le diverse età *αὐτὰρ ἐπεὶ καὶ τοῦτο* (v. 155, cfr. 140, 120) corrisponde alla formula con cui Empedocle distingue diversi momenti cosmici fr. 30, 1; 59, 1. L'espressione *ἐπὶ Κρόνου*, con cui designa Esiodo l'età dell'oro, è affatto corrispondente alle due, *ἐπὶ τῆς φιλίας* e *ἐπὶ (τοῦ) Νείκους*, che Aristotele (v. p. es. A 42) ci ha conservate forse da Empedocle. Certo su Esiodo 174 sg. è calcato il fr. 139. Con il pessimismo con cui Esiodo descrive l'età presente (v. 176 sgg.) cfr. il fr. 2.

tura greca; Platone riprodusse nel *Politico* il duplice ciclo empedocleo dell'universo, e nel *Timeo* stesso il mondo fisico non si manifesta in un processo progressivo, ma di decadimento (1). Anche Lucrezio con austera eloquenza ritrae la prossima fine del mondo, in quest'età in cui la terra madre, stanca di crescer vite su vite, ormai avara risponde alle fatiche dell'uomo che vede accorato:

> . . . . . ch'ogni cosa si strugge e discende
> all'avida tomba, per gli anni senili spossata (2).

***

Poichè il mondo della Contesa è l'età presente, di esso Empedocle diede la descrizione più diffusa (3), in quella sua ricerca scientifica, indagatrice e curiosa d'ogni fenomeno. Ma non questo solo mondo ci descrisse; è appunto significativo per la ricchezza fantastica di Empedocle, che egli abbia voluto opporre alla descrizione dell'età presente, uno sfondo differente, il quadro succinto dell'età dell'Amore, in cui l'universo, passando dalla dissoluzione degli elementi allo *sfero*, genera un altro cosmo più fausto. E il mondo dell'Amicizia ha egli descritto, come credo di aver dimostrato dalle testimonianze antiche (4), nel primo libro

---

(1) Cfr. FRACCAROLI *Il Timeo* p. 15 sg. Sul mito del *Politico* v. s. p. 213 sgg.

(2) II 1173 sgg.

(3) Particolarmente nel II libro, come è dimostrato nell'*Appendice* II.

(4) V. *Appendice* c. s.

del suo poema. Da esso dunque deve cominciare la nostra esposizione.

Questo periodo segue immediatamente a quello che si può chiamare il *primo stadio del ciclo*: il momento in cui *gli elementi sono tutti disgiunti*. Esso forma, nella concezione armonica del poeta, il contrapposto con lo *sfero*. E il contrapposto doveva essere segnato da Empedocle nelle somiglianze e nelle differenze: infatti ambedue questi stadi hanno questo di simile, che il cosmo in essi si annulla, i *maxima membra mundi*, gli elementi, in entrambi non formano più parti *distinte* e *connesse* di un solo essere (quali le *membra* appunto di uno *ζῷον*, come è il mondo per gli antichi); ma, nello *sfero*, son tutti commisti e fusi nell'unità beata, nell'*impero dell'odio*, invece, son tutti *separati*, *estranei l'uno all'altro*, senza ricambi di sostanze, di unioni e di dissoluzioni da cui si generano gli esseri vitali.

Fra i versi di Empedocle, a noi non ne sono rimasti che due, che descrivono questo primo stadio (1), ed in essi si enunzia il contrapposto appena nella prima parte, cioè in quello che questo stadio ha di comune con lo *sfero*:

nè già più del sole si scorge il lucido aspetto,
nè della terra la forza vellosa, nè vedesi il mare...

Eccetto che nella fine del primo verso, il frammento è identico ad uno che già conosciamo (2), nel quale è descritto lo *sfero*. Empedocle amava, infatti, ripetere quei versi che più gli erano piaciuti, e che costi-

(1) V. il fr. 26 *a*, da me aggiunto al Diels, e le note ad loc.
(2) V. fr. 27 citato sopra, p. 189.

tuiscono delle formule ricorrenti nel suo poema: egli stesso dice:

Giova due volte e tre volte ridir ciò che bene fu detto (1).

È del resto un ingenuo e grazioso artifizio omerico che anche Lucrezio ha serbato. Nel caso presente la ragione del ricorrere la medesima forma è evidente; è la stessa visione apocalittica della fine di un mondo che si ripete, con un diverso spirito in entrambi i casi: nell'uno (nello *sfero*) con la gioia dell'unità divina conquistata, nell'altro, con l'accoramento della vittoria del male.

E non è difficile compire con la nostra immaginazione, e con il sussidio della testimonianza di Plutarco, il quadro che i due versi lasciano interrotto. Dissipati gli elementi, il mondo vanisce; non più risplende il disco del sole (*ἀγλαὸν εἶδος ἠελίοιο*), nè più la terra erge la sua criniera oscura di vegetazione folta (*λάσιον δέμας*), nè il mare accorre all'abbraccio avido dei continenti, nè l'aria soffice e leggera nutre del suo respiro le creature, nè ricambia, con le nubi e le piogge, l'umor di vita che trascorre per l'universo. Ovidio, in un passo in cui unisce forse elementi poetici tolti dai due stadi contrapposti di Empedocle (2), ha due versi che, con lieve modificazione, potrebbero apporsi ai due citati di Empedocle:

---

(1) Fr. 25: per i versi ripetuti in Empedocle vedi *Appendice* III § 1.

(2) Ov. *Met.* I 13 sg. (cfr. anche Ovid. *Fast.* V, 81 sg.

Oceanus (*θαλάσσῃ*) . . . . .
Qui terram liquidis, qua patet, ambit aquis).

. . . . . nec bracchia longo
margine terrarum porrexerat Amphitrite.

Plutarco poi, nelle linee di prosa che accompagnano la citazione, aggiunge qualche tócco, che deve avere desunto dall'opera di Empedocle (1), e ci descrive quello stadio dell'universo: « in cui separati erano gli elementi gravi dai leggeri..., nè la terra partecipava di calore, nè l'acqua dello spirito aereo (*πνεῦμα*)... ma solitari e non commisti in alcun consentimento d'amore (*ἄστοργοι*), i principî di tutte le cose, non desiosi di congiungersi l'uno all'altro, anzi fra loro fuggenti ed evitantisi, tratti in moti singoli e protervi, in tale condizione si trovavano..... finchè venne alla natura lo spirito d'amore (*τὸ ἱμερτόν*)... sopraggiungendo l'Amicizia e Afrodite ».

Come si vede, Empedocle svolse, e pitagoricamente chiarì, per così dire, il concetto del *caos* mitico. Nel *caos* le sostanze sono confuse, sono, come dice con concetto orfico, Ovidio:

non bene iunctarum discordia semina rerum (2).

Ma come mai, là dove l'ordine non si è ancora formato, già si manifesta questo inizio di unione e di mescolanza, sia pure imperfetto? E come l'unione stessa potrebbe essere se non principio di armonia? Em-

---

(1) Plut., *de fac. lun.* 12 p. 296 D, la cui attendibilità è studiata in *Appendice* III.

(2) Ov. *Met.* I 9. Che Ovidio riprenda concetti orfici appare dal fr. orfico 37 Abel: *καὶ 'Ορφεὺς τὸ Χάος ὠῷ παρεικάζει, ἐν ᾧ πρώτων στοιχείων* (semina rerum) *ἦν ἡ σύγχυσις*.... *τῆς τετραγενοῦς ὕλης* ... *καὶ ὅλου τινὸς βυθοῦ ἀεὶ ῥέοντος*.. *καὶ ἀκρίτως φερομένου καὶ μυρίας ἀτελεῖς κράσεις* (non bene iunctarum rerum) *εἰς ἄλλοτε ἄλλως* (discordia) *ἐπαναχέοντος*.

pedocle perciò pose nell'impero dell'Odio, non la mescolanza confusa, ma la separazione assoluta degli elementi, appunto perchè unione è, come abbiamo visto nel frammento citato (1) di Filolao, principio di armonia e di concordia, cioè opera d'Amore.

Nell'impero della discordia, gli elementi son dunque divisi fra loro, i leggeri dai pesanti, la cui unione forma la *concordia discors* del mondo, in masse omogenee di principî simili — fuoco, acqua, aria, terra, — agitate da diversi moti di rivoluzione per cui fra loro si fuggono.

Anzi il confronto delle testimonianze di Plutarco con quelle di Aristotele (2) pare indichi che queste masse son concentriche, e la terra è nel mezzo. E poichè l'Amicizia è estranea a questo stadio, è probabile che essa circondi le masse degli elementi formando la zona esterna che tutte le avvolge (3).

A questo primo momento del ciclo, doveva, nell'armonica corrispondenza della costruzione empedoclea, essere assegnato uno spazio di tempo uguale agli altri tre stadi: il mondo dell'Amicizia, lo *sfero*, e il mondo della Contesa (4).

---

(1) Vedi s. p. 186. Questa è anche la ragione per cui Platone nel *Timeo* 52 D sgg., come vedremo in *Appendice* III, imita questa concezione empedoclea.

(2) Vedi *Appendice* II § 7.

(3) Questo del resto è suggerito — per la corrispondenza con lo stadio opposto dello Sfero, ove è la Contesa che circonda lo Sfero — dal fr. 17, 19, v. n. ivi: vedi anche fr. 36, e *Appendice* IV.

(4) A questa corrispondente durata degli stadi cosmici in Empedocle, allude Aristotele in *Phys.* VIII 1, 252 *a*, 31 *τὸ δὲ καὶ δι' ἴσων χρόνων δεῖται λόγου τινός.*

Trascorso questo tempo, l'Amicizia rientra nelle masse disgiunte degli elementi; comincia così il processo di unione armonica da cui risulta il mondo dell'Amore. Un frammento di Empedocle ci descrive il sorgere di questo nuovo periodo:

Ecco a ritroso risolco il puro cammino degl'inni,
dal primo messaggio un nuovo messaggio effondendo.
Poichè la Contesa s'adima del cupo vortice in fondo,
e poi che del turbine in mezzo la dolce Amicizia perviene,
ecco la mole incomposta in un sol tutto s'aduna;
ma tosto no, come invita un mutuo volere ogni cosa.
E le famiglie mortali da esse innumeri effuse
sorsero, e molto non misto restava in alterna vicenda,
quanto nel vortice ancora teneva l'Odio sospeso,
l'Odio non anche ritratto al termine estremo del cerchio,
ma parte rimasto e parte dal corpo sfuggito.
E donde partiva, in agile volta accorreva
il puro flutto soave dell'inviolabile Amore.
Ciò che era franco da morte, conobbe allor vita mortale,
quanto era puro fu misto, mutando ogni cosa suo corso;
onde famiglie mortali balzarono innumeri effuse,
varie fra loro di forme, mirabili in vista parvenze (1).

Anche in questo frammento è l'ingegnosa intuizione fantastica che già conosciamo in Empedocle: poesia, mito e scienza si fondono con le loro linee un poco gracili, a formare un unico tutto. Il poeta che ha scritto questi versi, non ha quella stessa divina felicità lucreziana di evocare, di *vedere* di là dello spazio e dei tempi negli abissi dell'universo, quella *vivida vis* per cui il poeta romano esclama con orgoglio:

video per inane geri res,

---

(1) Fr. 35: che questo frammento non appartenga al nostro periodo presente del mondo, a cui lo attribuisce il Diels, con i più, ho dimostrato ampiamente nell'*Appendice* II § 7 sgg.

ma è bene della famiglia di Lucrezio e non a torto il poeta latino l'onora come suo precursore.

Nei versi citati è dunque il primo momento della cosmogonia del periodo dell'Amore: esso succede naturalmente allo stadio che abbiamo già descritto. In mezzo alle masse degli elementi è scesa l'Amicizia, donde, nel suo contrasto con l'Odio, il moto vorticoso, quel medesimo turbine che avrà tanta parte nella cosmogonia degli Atomisti, e che segna un'intuizione brillante della scienza antica.

Ma in un punto questa cosmogonia del periodo dell' Amore è totalmente diversa dalla cosmogonia greca di tipo classico, per dir così, che anche Empedocle seguirà nella formazione del mondo della Contesa (1). Infatti nel turbine la formazione cosmica dovrebbe avvenire prima alla periferia che al centro, costituendosi così il cielo con gli astri e, successivamente, la terra con i suoi mari e continenti. Ed in realtà in tal modo immaginavano i primi ionici che si fosse formato il mondo. La volta del cielo con il suo carattere immutabile e sacro, pareva più antica della terra, creatura recente, scossa ancora talvolta da fremiti e da interni rivolgimenti. Per Empedocle, invece, nell'età dell'Amore è il contrario che si avvera. Poichè l'Amicizia è al centro, e la sua virtù è di attirare e di unire armonicamente le sostanze, le prime mescolanze si formano nella terra; mentre alla periferia, gli elementi restano ancora in quelle medesime masse distinte (v. 9) che già abbiamo vedute nello stadio dell'Odio. Su di esse ancora perdura l'impero

---

(1) Vedi fr. 31, 51-56; A 30; A 49, e *Appendice* II § 7 sgg.

della Contesa, che tien disgiunti gli elementi leggeri dai pesanti, senza ricambio di moti e di unioni. Ed ancora una volta Empedocle riproduce, per quanto credo, una tradizione pitagorica che riapparirà in Filolao.

In un frammento di Filolao (1), si dice che « il mondo cominciò a formarsi dal mezzo, e dal mezzo ugualmente in alto ed in basso ». Ed infatti « nel mezzo della sfera è il *lare* dell'universo ». Del resto tale concezione conveniva esattamente al periodo cosmico che Empedocle vuol descrivere. Poichè esso conduce all'unità dello sfero, l'unione si deve formare gradatamente, da un nucleo primitivo, fino a ricongiungere tutte le sostanze in una sola unità e coscienza. Tale processo è descritto immaginosamente nella lotta che s'impegna fra l'Odio e l'Amore. Questo sempre più avanza, e conquista nuova parte degli elementi, che l'Odio tiene ancora separati, e s'ha un conflitto di potenze divine, in cui il mito presta le forme alla scienza.

Empedocle infatti immaginò, con la sua fantasia plastica di greco antico, il certame cosmico non molto diverso da un campo di battaglia dell'epopea omerica, in cui gli avversari azzuffandosi restano frammisti (2) e ritornano alternativamente all'assalto. E poichè in tale lotta sorgono creature mortali (ciò che importa successive mistioni e dissoluzioni), anche nel prevalere dell'Amore una parte dell'Odio deve rimanere frammisto alle sostanze che l'Amore unisce, perchè esse di nuovo si disgreghino e nuove creazioni da

(1) Fr. 17; cfr. fr. 8: " ciò che prima fu fatto armonico, l'Uno, nel mezzo della sfera, si chiama il lare (dell'Universo) ".

(2) V. fr. 58 sg.; cfr. del resto anche Telesio cit. p. 201 n.

esse si formino (1). Il mondo sorge dunque, anche in questo periodo, in una specie di equilibrio del certame cosmico; ed è appena un'alba di quella vittoria del bene che si avrà nello *sfero*. Ciò spiega come le prime creazioni del mondo dell'Amicizia, siano parziali ed informi, e come si passi solo più tardi ad una maggiore armonia degli esseri.

Disgraziatamente assai pochi, tra i frammenti di Empedocle a noi pervenuti, si riferiscono a questo periodo. Ma son pur sufficenti a descrivercene un momento che già si adombra nei versi citati: la produzione, cioè, dei primi organismi viventi. Del resto su di essi particolarmente doveva cadere l'attenzione di Empedocle, l'alcmeonide, il medico siciliano. « Nati dalla terra » (autottoni) è il vanto che si attribuiscono i Greci: nel mito poetico (2) la terra è la madre di tutti i viventi. E « negli ampi crogiuoli » della terra benigna, per mutui vincoli d'Amore (3), si son formate, nel mondo dell'Amicizia, le prime strutture: le ossa, le carni, i nervi ed il sangue. Ma poichè il mondo è ancor recente e giovane, e l'Armonia è ancor debole, le membra balzano dal suolo separate e disgiunte. Con un vivo tocco d'immaginazione fan-

---

(1) Allo stesso modo nel nostro mondo (della Contesa) pur prevalendo questa, una parte dell'Amicizia vi rimane ancora (almeno fino che il presente ordinamento cosmico perdura), perchè si formino sempre nuove mescolanze (cfr. del resto fr. 20, 109), ciò che Aristotele esprime dicendo (*gen. et corr.* I 1, 315 *a*, 16) " che ancora nel nostro mondo si combattono l'Amicizia e la Contesa „ *μαχομένων ἀλλήλοις ἔτι τοῦ νείκους καὶ τῆς φιλίας*.

(2) Vedi il bel libro del Dieterich *Mutter Erde*.

(3) Vedi fr. 96, già citato sopra, p. 156.

tastica descrive Empedocle questo momento dell'universo dell'Amore:

> Molti capi gemmarono allora privi di colli,
> vedovate di spalle molte braccia erravano ignude,
> ed occhi solinghi vagavan digiuni di fronti (1).

Anche qui il poeta, sull'orme del mito (2), con ingenuo acume cerca di scoprire i processi armonici della natura. Infatti, sbalzate nel certame cosmico delle due forze, queste ignude membra andavano errando; sinchè, abbandonate a sè, cadevano e si accozzavano. Ne nacquero allora quegli accoppiamenti mostruosi che l'antica leggenda ricordava: i centimani, gli androgini, esseri con due petti e due fronti, corpi bovini con spalle umane, teste taurine con tronchi virili (3); le forme mostruose insomma che tentano i sentieri inusati ancora della vita. Questi primi esseri mostruosi, inadatti alla vita, perivano; ma poichè sempre si producevano nuove membra e il potere dell'Armonia sempre più cresceva, le nuove strutture divenivano più armoniche, e sulla terra sorgevano finalmente le prime creature vitali.

Da questa zoogonia di Empedocle, ingenua insieme ed ingegnosa, trassero elementi di scienza gli atomisti, Epicuro e Lucrezio. Ed infatti in essa è acutamente posto, come in albore, un principio che il Darwin poi svolgerà: la sopravvivenza degli esseri più adatti alla vita. Di questa dottrina e dei suoi rapporti

---

(1) Fr. 57.
(2) Vedi gli elementi orfici di questa zoogonia in *Appendice* II § 10, 13.
(3) Fr. 60; 61.

con la darwiniana si è molto discusso (1); ora però dopo che i nuovi scienziati, e particolarmente il De Vries (2), hanno notevolmente mutata la teoria del Darwin, l'interesse della discussione è meno vivo. Certo in Empedocle, come in Lucrezio, non vi è punto il concetto dello svolgersi dei tipi primitivi per un processo di variazioni insensibili. In Empedocle è il progresso di una forza cosmica, dell'Amicizia, che produce, per nuove unioni, gli esseri più armonici, e perciò vitali: in Lucrezio invece è la Natura, ancor velata in un adombramento mitico, che, fatta adulta, crea forme animate meglio rispondenti alle leggi dell' esistenza. Ma il progresso che le teorie di Empedocle e d'Epicuro rappresentano rispetto al mito è evidente, come è in ambedue un primo benchè ingenuo affermarsi dei problemi scientifici.

***

Nella condizione frammentaria in cui ci è giunto il poema di Empedocle, di questo mondo, sorto sotto

---

(1) Cfr. Lange *Gesch. der Materialismus* I 23; Ed. Zeller *Ueber die Griechischen Vorgänger Darwins* in *Vortr. u. Abhandl.* I 42 sg. Millerd op. cit. p. 58. Vedi su ciò le mie osservazioni in *Appendice c. s.*

(2) Vedi particolarmente Bateson *Materials for the study of variation* London 1894; Scott *Variations and Mutations* in "Amer. Journal of Science" nov. 1894; De Vries *Die Mutationstheorie* Leipzig 1901-1903; *Species and varieties* Chicago 1905. Questi naturalisti con il concetto delle variazioni repentine, sono in qualche modo più prossimi alla teoria di Empedocle e di Epicuro. Vedi del resto il fr. 97 e n. ivi, donde appare che Empedocle faceva uso di tali variazioni brusche e accidentali.

il segno dell'Amicizia, si può dire che nulla con certezza sappiamo, oltre ciò che si è detto sin ora. Troppo scarsi sono i frammenti che possediamo, e troppe sono le lacune che lasciano aperte, perchè si possa dire che non ne trattasse oltre; tanto più che l'attenzione dei critici antichi doveva cader piuttosto su quella parte del poema che trattava dell'universo presente, anzi che su quell'abbozzo ingegnoso d'un mondo le cui apparenze fantastiche digradavano nella penombra del mito. Del resto è possibile che Empedocle abbia, in questa parte, amato meglio accennare che svolgere. Ricco di fantasia, il suo ingegno è però intimamente serio; non disdegna di prolungare con l'immaginazione i gracili e brevi dati dell'esperienza, ma abbandonare l'esperienza totalmente, ed errare, senza guida, nel regno del sogno, non è consono nè al suo ingegno nè allo spirito dell'età sua.

Il ciclo delle *Teogonie* e delle *Cosmogonie* mitiche è ormai chiuso; la poesia potrà unirsi alla fisica o alla mistica, come in Empedocle, alla dialettica, come in Platone, alla vita morale e civica, come nei tragici, ma deve avere una realtà su cui posare. Ed infatti se in due versi (che ben possono collocarsi in questa descrizione cosmica) è un'eco dell'età aurea descritta dai poeti, Empedocle bada a darne una spiegazione scientifica. Ci parla egli di un'età, in cui:

floride in ogni stagione, per l'aer benigno, le piante
crescevano in grande dovizia perenne di fronde e di frutta (1);

ma aggiunge che ciò avveniva per il giusto tem-

---

(1) Fr. 77-78: vedi comm. ivi.

peramento dell'aria, e per la provvida armonia dei pori, onde meglio si diffondevano i succhi vitali.

D'un'età beata del mondo toccano altri frammenti; ma appartengono probabilmente al *poema lustrale* (1): anche in questo punto i due poemi di Empedocle si completano e riprendono le medesime figurazioni, e questo è significativo per ben comprendere l'anima inquieta e ardimentosa di quest'uomo greco, il quale tenta tutte le vie, dell'esperienza, della magia, dell'intuizione religiosa, della concezione mitica, per scorgere più profondamente ed intimamente nella vicenda dei mondi, e leggere nelle oscure pagine dell'infinita natura.

I versi citati paiono ritrarre un periodo cosmico, in cui l'equilibrio della vita è perfetto; e la forza di distruzione (l'Odio) non prevale sui *vitalia rerum*, come direbbe Lucrezio, cioè sull'Amicizia. E un tal momento deve essersi certo prodotto nel mondo descritto sin ora. Ma poichè la finalità dell'Amicizia non è già la molteplice vita individuale, ma la costituzione di un solo essere in cui la vita dell'universo si assommi e si riposi, il processo dell'Amore doveva progredire oltre. Infatti da Aristotele sappiamo che l'Amicizia, per produrre lo *sfero*, distrugge un mondo: e la fonte teofrastea ci dice che il mondo perisce, sia prevalendo la Contesa sia predominando l'Amicizia.

(1) Fr. 128, che per la testimonianza di Porfirio e il carattere mitico deve attribuirsi ai καθαρμοί, così dicasi del fr. 129; meno sicura è la collocazione del fr. 130: è notevole però che esso è assai affine ad un passo del mito del *Politico,* che, come abbiam visto, riproduce la medesima duplicità cosmica del poema di Empedocle: v. *Polit.* 271 E: vedi anche, per il fr. 77-78 citato sopra, *Polit.* 272 A.

Ma come ciò fosse spiegato nel poema di Empedocle non sappiamo; e neppure sappiamo sino a qual punto egli avesse cercato di spiegarlo. Nel frammento 35, citato sopra, è detto solo che, vincendo l'Amicizia, gli elementi si uniscono in un sol tutto, e che ciò non avviene ad un tratto, ma di buon grado adunandosi fra loro le sostanze. E poichè la vita individuale è alternato prodursi di mescolanze e dissoluzioni, essa doveva sparire, quando l'unico processo dell'Amicizia trionfava. Più difficile era spiegare come gli esseri già prodotti perissero in tal modo, formandosi lo *sfero*. Ma il confronto con il *Politico* di Platone (1) può far comprendere come con qualche tocco vago Empedocle potesse sciogliere quella difficoltà. Del resto a ciò doveva giovare la struttura ingegnosa del poema, che egli stesso ci rivela in due bei versi:

l'une all'altre intessendo dei canti estreme le vette,
compire il messaggio non per un solo sentiero (2).

Egli amava infatti interrompere una trattazione, intraprendendone un'altra che compiendola la chiarisse. Così dopo avere esposto, nei versi citati (fr. 35), in qual modo dalla dissoluzione degli elementi si giungesse all'unità dello *sfero* (attraverso ad un mondo di creature individuali, con innumeri famiglie di viventi), doveva descrivere come i primi viventi si fossero prodotti e fossero giunti alla perfezione della loro

---

(1) Vedi p. e. *Polit.* 272 DE, non perchè Empedocle così si esprimesse, ma per mostrare, per approssimazione, come, con qualche frase vaga, poteva esprimersi.

(2) Fr, 24: vedi commento ivi.

vita (1); donde poi, riprendendo il gran quadro cosmico prima abbozzato, probabilmente accennava come, ritrattosi del tutto l'Odio (2), le ultime sostanze più leggere, che erano state trattenute fino allora fuor delle mescolanze all'estremo del mondo, cadendo insieme si adunassero, ed entrate nelle unioni armoniche dell'Amicizia formassero lo *sfero* (3).

Così il discendente degli Orfici, degli Eleatici e dei Pitagorici, deve avere segnati gli sfondi di una storia cosmica anteriore al mondo presente. L'unità dell'essere era infatti la fede della scuola di Elea; ma era, per dir così, la tesi senza l'antitesi, la beatitudine senza la lotta, il mondo privo del suo lievito, della sua forza operosa, l'abolizione dell'umano e del reale. A questa concezione Empedocle ritornò, immaginandola però come un processo, uno svolgimento. L'embrione di metafisica ch'era nel pensiero eleatico, è gemmato così e fiorito in scienza ed in poesia.

Ed eleatica è anche l'idea di questo sfero divino, conscio tutto, e che pur non ha membra, non organi — il nuovo dio, non antropomorfico, immaginato in opposizione al mito omerico ed esiodeo — che Empedocle così descrive:

e non due vermene dagli omeri balzan del dio,
non piedi o ginocchia veloci o feraci pudende;
sfero egli era ritondo, uguale in tutto a sè stesso (4).

---

(1) Fr. 57-61 (cfr. *Appendice* II § 12); 77-78.

(2) Cfr. fr. 36. Lo svolgimento da me segnato ha conferma in alcune testimonianze donde si può desumere, per qualche parte, l'ordine dei frammenti: vedi *Appendice* c. s.

(3) Vedi fr. 104 (cfr. *Append.* I § 6).

(4) Fr. 29; per gl'influssi eleatici vedi n. a questo frammento e al fr. 27.

Nell'ultimo verso, è quasi una formula mistica; è l'equilibrio, la pace cercata invano nel mondo, attraverso l'indagine della scienza e della mistica greca, e immaginata ora in un nuovo cosmo, promesso nelle vicende della Natura. Dopo Empedocle l'idea è ripresa, da un altro punto di vista, nella letteratura cosmica greca, dal *Timeo* di Platone a Posidonio, fino agli ultimi scrittori cristiani (1). Non più lo *sfero*, ma il mondo stesso deve essere divino, e non già in quel senso, un poco vago, per cui anche il mondo è un dio per Empedocle (2); ma perchè considerato come opera di perfezione, come armonia, cioè, effettuata fra gli elementi contrari, vincolo fra l'umano e il divino. L'*humanitas* e l'ottimismo razionale della cultura classica trionfano così interamente; la letteratura attica l'impone nella poesia e nella vita politica, grado a grado; l'ellenismo l'estende alla concezione intera del mondo. Sacrificata la sua breve vita politica all'ideale di cultura, la Grecia adempie così al suo còmpito di

---

(1) Su questa letteratura cosmica che si diparte dal *Timeo* di Platone e attraverso alla conciliazione, operata da Posidonio fra Aristotele e il *Timeo*, giunge sino ai tardi scrittori cristiani, vedi, fra gli ultimi lavori, WERNER WILHELM JAEGER *Nemesios von Emesa, Quellenforschungen zum Neoplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios*, Berlin 1914, particolarmente P. II p. 68 sgg. Il Jäger e gli altri dimenticano però gl'influssi empedoclei che rimangono in questa nuova concezione: vedi, su ciò, la mia *Appendice* su Platone e il *Timeo*. Nei tardi neoplatonici e negli scrittori cristiani è questo un temperamento, introdotto dal razionalismo classico, in quel primitivo spirito mistico che è evidente in Plotino e nel cristianesimo più antico.

(2) V. A 32.

umanità serena, conciliando lo spirituale con il reale, facendo amico l'uomo con gli esseri della Natura fra cui vive: gli elementi, le creature vegetali e animali, mirabili forme tutte di quell'esistenza che l'uomo classico intimamente gode ed ama. In un'opera che appartiene a quella rinascenza breve e un poco stanca della letteratura ellenica nel IV secolo dopo Cristo, fecondata dallo spirito cristiano, nel *Hexahemeron* di S. Basilio, sono ancora gli echi di quest'idea, grave, nobile e serena, che ha confortata la virilità del mondo greco.

***

Con la dissoluzione dello *sfero* (che ha, esso pure, come tutto l'universo ed ogni creatura un ciclo di vita prefisso (1)), incomincia la storia del mondo presente.

---

(1) Vedi ARIST. *phys.* p. 252*a*, 31 cit. sopra p. 223. Per le successive rincarnazioni delle anime " trentamila stagioni „ sono designate nei *Καθαρμοί* (fr. 115, 6); probabilmente, dati i rapporti reali che sono fra i due poemi, un ugual periodo era indicato nel ciclo cosmico (v. ROHDE II 180 e MILLERD p. 55). Lo ZELLER invece, p. 780 1, non crede vi sia connessione fra questa teoria del *poema fisico* e il *poema lustrale*. Però mi pare interessante notare, che nel mito del *Politico*, la connessione fra la durata dei due mondi e il ciclo delle anime è stabilita chiaramente, vedi p. 272 D sg. [trad. Fraccaroli]: " Infatti, poichè il tempo per tutte queste cose ebbe compimento e la mutazione doveva avvenire, come già anche la schiatta terrigena era tutta consumata, avendo ciascun' anima pagato il suo debito di tutte le incarnazioni, caduta come seme in terra tante volte quante a ciascuna era stato ordinato — allora dunque il generatore dell'universo lasciando andare, per dir così, il manubrio del timone, si ritirò nella sua specola; ed il mondo di nuovo lo ritorsero indietro il fato [cfr. EMP. fr. 30; 115] e insieme la

L'Odio che cingeva d'ogni parte lo *sfero* in una corona circolare (1), riprende il predominio e penetra addentro negli elementi. Così infatti scrive Empedocle:

Ma quando poi la Contesa di già nelle membra s'accrebbe,
alla vittoria balzando, compiuto il tempo prefisso
per un accordo possente giurato in alterna vicenda...
. . . .
tutte, a lor volta, vibraron le membra del dio (2).

E sciogliendosi l'unità degli elementi, comincia la nuova cosmogonia empedoclea, che il poeta ci ha descritto più ampiamente e minutamente, perchè riguardava il mondo della Contesa in cui viviamo. Il problema si presentava in forma diversa dalla descrizione già riferita del mondo dell'Amicizia. Ed era anche problema di più facile risoluzione.

Infatti nel mondo gli elementi appariscono quasi totalmente distinti, tanto più se si considera che, per Empedocle, il cielo diurno, luminoso, è un emisfero igneo. Queste grandi masse sembrarono risultare evidentemente da un'unità primitiva digiuntasi, come è lo *sfero*; ed è probabile che questa considerazione avesse già suggerita la cosmogonia orfica, e le prime

---

sua tendenza naturale „. Probabilmente Platone ha reso esplicito un elemento che era più o meno implicitamente accennato o ammesso da Empedocle. Si è anche discusso sul numero indicato nel fr. 115, 6. Secondo il Dieterich *Nekyia*, p. 119, le " stagioni „ sono realmente il terzo di un anno, e il numero sarebbe di 10.000 anni. Confronta del resto Herod. II 123; Plat. *Phaedr.* 248.

(1) Cfr. fr. 35, 10; 36; 17, 19.

(2) Fr. 30 sg.

dottrine fisiche degli ionici. Certo informò la teoria di Anassagora (1) e più tardi quella degli atomisti e di Epicuro. La cosmogonia di Empedocle ha dunque interesse in ciò, che segna un passaggio alla più ingegnosa teoria di Leucippo e di Democrito. Questi aveva osservato che, ovunque v'è moto, i corpi si dispongono secondo segrete affinità. Nella mondatura del grano, vibrato dal vaglio, i chicchi gravi rimangono nel centro e agli estremi vanno la pula ed il loglio; nelle spiaggie marine, i ciottoli si dispongono a striscie digradanti (2): appariva così, nella natura, come una legge di simpatia, a cui obbediscono gli esseri naturali tutti, gli insensibili come gli animati, le nitide pietruzze delle prode marine, come i voli di colombe e gli stormi delle gru in lunga schiera pel cielo: quell'attrazione dei simili che anche Empedocle adombra così spesso. Ma, nella cosmogonia di Democrito, questo principio appariva più ragionato. Era la forma stessa degli atomi, più o men sottili e lisci, che faceva si disponessero a gradi, nel moto turbinoso degli elementi, in modo che i più ritondi e sdruccevoli ne formassero la sfera estrema, e mano a mano, i più rudi e implicati le masse centrali. Non altra è la dottrina di Epicuro e Lucrezio (3).

In Empedocle la spiegazione scientifica è meno espressa e maggiore è l'elemento immaginoso. Pene-

---

(1) Sui rapporti della cosmogonia di Empedocle, in questo periodo, e quella di Anassagora v. A 46; cfr. *Appendice* II § 6.

(2) Vedi DEMOCRITO fr. 164.

(3) V. LUCR. V 416 sgg., ove molte sono le imitazioni empedoclee (v. 416, 18 cfr. EMP. fr. 38; 431 sgg. cf. fr. 27; 445 *membra* cfr. *γυῖα* fr. 31; 35, 11 *μελέων*; v. 458 sg. cfr. fr. 53 e A 53; 467 cfr. A 30; 470 fr. 38, 4; 487 sgg. fr. 55).

trato l'Odio nello sfero, gli elementi, i ***maxima membra mundi***, come dice Lucrezio serbando un' immagine empedoclea, si commuovono e se ne staccano, severandosi in ordine di leggerezza; ma della forma delle loro parti, in rapporto a questo disporsi delle sostanze, pare Empedocle non abbia parlato, come era un problema che solo più tardi si presentò agli atomisti. Poichè li disgiunge l'Odio, che è penetrato addentro nel nucleo, è naturale che sfuggendone essi tendano all'estremo cerchio della sfera, e difatti l'etere (aria) che è il più leggero, primo si stacca dagli altri (1), e si dispone in giro. Nel suo primo disgiungersi deve però avere tratte seco alcune parti ignee della primitiva mescolanza, ed infatti tutto il cielo è una compagine di aria cristallizzata dal fuoco (2). Dopo l'etere disgiuntosi il fuoco si levò in alto, sotto la massa cristallina dell'aria, formando un emisfero di fuoco. Si produssero così, sotto la volta cristallina del cielo, due emisferi: uno di fuoco, in alto, cioè, l'emisfero diurno, igneo e brillante, mentre l'emisfero aereo, inferiore, cioè l'emisfero notturno, poca parte avendo di elemento igneo, rimase bruno ceruleo, solo distinto dalle stelle, candenti come gemmee borchie infittevi (3).

---

(1) V. A 30; 49, cfr. fr. 53; non so perchè il Diels ponga il fr. 52, in cui si parla del moto del fuoco, prima del fr. 53; le testimonianze citate sono esplicite; vedi pure Lucrezio V 458 sg. citato nella n. seguente.

(2) V. A 53: un riflesso di questo punto del poema di Empedocle è probabilmente, come io credo, nei versi di Lucrezio V 458 sg.:

primus se sustulit aether
ignifer et multos secum levis abstulit ignes.

(3) Quest'immagine realmente è di Anassimene A 14.

La compagine dei due emisferi, l'uno igneo e più grave, l'altro aereo, non era equilibrata; avvenne dunque che preponderasse l'emisfero igneo superiore, e rovesciandosi desse origine a quel moto vorticoso celeste che ancor dura (1). Questa è l'immaginosa ragione, che Empedocle dà di quel rotare dei cieli che forma sempre un arduo problema per la fisica antica (2).

Questa rotazione celeste porge ad Empedocle un argomento, ingegnoso ed ingenuo, per spiegare come la terra stia salda al centro, benchè sia più pesante degli altri elementi. Aveva egli osservato nelle piazze i giocolieri, che facevan girare un cerchio, alla cui superfice interna erano attaccati dei vasetti di rame, pieni d'acqua: riempiti, e posti sulla parte inferiore, l'acqua non ne traboccava quando il cerchio era fatto rotare rapidamente, sebbene essi pure rotando si capovolgessero. Nell'esperimento appariva il processo della forza centrifuga, che sì larga parte ha nelle teorie astronomiche moderne. È interessante perciò notare come l'ingegnoso Siciliano abbia associato questo esperimento volgare alla fisica celeste; ma la sua scienza era ancora fanciulla, la sua associazione è perciò fallace. Alla sua mente apparivano due fatti connessi: una rotazione rapida ed un grave che non cade, contro la legge

---

(1) V. A 30. Non è esatto attribuire questo moto rotatorio al vortice del fr. 35, come fanno i più; perchè la testimonianza citata (A 30) dà invece questa causa, affatto diversa, ciò che prova anche che il fr. 35 appartiene ad un altro periodo cosmico. Del resto Epicuro stesso non attribuisce la rotazione dei cieli al vortice primitivo, ma ad altre ragioni.

(2) Vedi le spiegazioni che ne tenta LUCREZIO V 509 sgg., che non sono meno fantastiche.

comune; ma coglierne il rapporto esatto non seppe; così egli immaginò che la rotazione celeste s'opponesse all'inabissarsi della terra (il cui moto di caduta sarebbe meno veloce della rotazione del cielo), mentre ciò sarebbe solo possibile se fosse la terra che roteasse, come i vasi ripieni d'acqua (1).

Come il cielo è una cristallizzazione aerea operata dal fuoco; così un disco cristallino è la luna, e una gran lente, d'aria invetriata dal fuoco, pare sia il sole, lente che riflette sulla terra la luce abbagliante dell'emisfero igneo (2).

In questo rapido rotare della sfera celeste, dalla massa centrale della terra, tutt'intorno premuta ed arsa dal sole, sprizzava l'acqua che ancora v'era commista; ed infatti, il mare, secondo Empedocle, è un « sudor della terra » (3); e, per quell'analogia fra il macrocosmo e il microcosmo che agli antichi è cara, salso, come il sudore, è anche il mare. Dalle acque marine evaporò l'aria che ancora v'era contenuta, e formò l'atmosfera umida (distinta dall'*etere*, cioè dall'aria, secca e leggera, disgiuntasi prima) e, più grave, essa occupò la regione media, fra la terra ed il cielo (4).

---

(1) Su questo esperimento e la teoria di Empedocle, v. A 67.

(2) Per il cielo, oltre i luoghi citati, v. A 51; sulla natura della luna vedi A 60; la teoria dei due soli (la lente cristallina, cioè, e l'emisfero diurno fonte della luce) è riferita però in un testo troppo confuso, perchè se ne possa trarre una conclusione sicura; vedi A 56, cfr. fr. 44 e il testo di Plutarco riferito ivi in n.

(3) Vedi fr. 55 e l'imitazione di Lucrezio citata ivi.

(4) V. A 49. Anche Empedocle al fr. 38, distingue l'*ὑγρὸς ἀήρ*, come atmosfera, dalla volta celeste *Τιτὰν αἰθήρ*, cfr. con 38, 4, anche ORPH. fr. 52 p. 172 Abel, *ὁ αἰθὴρ τὰ πάντα*

Si formò così un universo simile a quello che immagina il fanciullo o l'uomo classico, in una specie di egoismo e di fierezza della propria umanità che si pone al centro del mondo. Ed è l'universo caro a Platone e ai platonici della rinascenza, come Pico della Mirandola, con la sua volta di cristallo, costruito ad arte e perfezione, eppur « simile ad un giocattolo dipinto, come quella carta o sistema del mondo, tenuta, a guisa d'una grande targa o d'uno scudo, dalle mani del Logos creativo, in uno degli affreschi del Camposanto di Pisa » (1). Anassimandro e gli Atomisti spaziarono altrimenti nell'infinito, e videro i mondi immensi negli spazi illimitati, e la terra « come un atomo in un raggio di sole »; eppure questa immaginazione dell'universo, comprovata dalla nostra scienza, non riescì mai a imporsi interamente nella cultura classica.

Quel suo mondo ingenuo ed armonico, Empedocle descrisse e indagò con una curiosità attenta, che ancor ci stupisce, leggendo le testimonianze degli antichi. Vediamo in esse come il suo poema fosse una vasta enciclopedia naturale, in cui tutto aveva la sua pagina ed il suo capitolo; ogni fatto della natura era rilevato e ricercato con acume ingegnoso. La forma del mondo, e la sua posizione, gli eclissi del sole, le fasi della luna, il formarsi e sorgere delle rocce e dei cristalli, l'attrazione del magnete, il mutar delle sta-

---

περατοί. L'*ὑγρὸς ἀήρ* non è qui l'elemento primitivo, ma la mescolanza d'aria e d'acqua nell'atmosfera.

(1) Walter Pater, *Il rinascimento, studi d'arte e di poesia*. Traduzione di Aldo de Rinaldis Napoli 1912 cp. II, Pico della Mirandola p. 48 sg.

gioni e i fenomeni metereologici, la struttura del corpo umano, con la sua anatomia primitiva, sino ai problemi più oscuri, che pure interessano tanto la scienza antica, come la concezione degli esseri animati e la causa del generarsi i maschi e le femmine, i parti gemini e trigemini, sono per Empedocle argomento di ricerca e di dottrina.

Verità e fantasia, sono frammiste in questa scienza, passo passo. Ma il suo valore non si scorge se non la si confronta con la enciclopedia medioevale, che sorge anch'essa in un periodo primitivo di cultura. Allora la chiarezza dell'ingegno greco appare visibilmente. L'errore ha larga parte nell'opera di Empedocle; ma altrettanta parte ha la *personalità* e la ricerca: non balbetta egli, come gli enciclopedici medioevali, senza discernimento, una scienza appresa d'ogni parte, agglomerata con cultura greve, e con compiacimento di accogliere le soluzioni più fantastiche che addensino ancor più il mistero sulla natura. Egli, o innova, o sceglie le teorie più probabili per i tempi suoi: dà l'impressione di una verità che si forma per gradi, che su di sè cresce, come la polpa di un frutto o l'involucro d'un fiore; d'una realtà che si organa su principî propri, d'una mente che, pur fra le sue limitazioni, ha animata la dottrina di nuova vita. Così considerando l'opera di Empedocle, comprendiamo come l'anima simpatica di Lucrezio potesse con questo verso conchiuderne la lode:

sì che appena egli sembra d'umana stirpe creato (1).

Pur tuttavia non esporremo, punto per punto, queste

---

(1) Lucr. I 733; v. A 21.

dottrine d'Empedocle, raccolte dalle sparse notizie dell'erudizione antica. E ciò per due ragioni: anzitutto perchè le testimonianze certe che ne abbiamo, son tradotte e commentate nella seconda parte di questo volume; ma più anche perchè Empedocle scrisse un *poema*, e noi non ne abbiamo se non un'arida dossografia. Lo spirito d'arte è svanito nelle notizie dei tardi scrittori, e non è rimasto se non il terriccio delle dottrine disgregate. Il poema di Empedocle era, oltre che un complesso di dottrine, una *forma mentis*, con la sua sensibilità curiosa ed i suggerimenti d'un'intuizione poetica, in cui la scienza non si cristallizzava nei fatti, ma si vedeva sorgere con la grazia e l'ingenuità del primo fiore. Dove non era il vero, era almeno la passione del vero: il battito sorpreso delle ciglia di chi, uscendo dall'ombra, vede la luce. Egli era il Maestro che questo almeno poteva insegnare a Pausania, ch'egli cioè molto ancora avrebbe potuto apprendere, se piamente, con animo assorto, avesse meditato sulla Natura. Questa fiducia e questa promessa son trasfuse nei versi che ne abbiamo, con la loro sensibilità stilistica singolare, con le metafore ardite ed ingegnose.

La poesia così continuava e preparava la scienza; insegnava a comprendere il mondo come una grande unità di fatti e di relazioni. Questo è il miglior pregio dello spirito classico. Ma ove l'opera dell'autore ci manca, non è possibile, se non nelle dottrine generali, esaminate sin ora, e che più facilmente si collegano alle aspirazioni vaste di tutta un'età, cercar di ricomporne gli spiriti.

*
* *

Riferiremo solo le teorie principali sulla vita organica, per compire il quadro della filosofia empedoclea.

Nel mondo prima sorsero i vegetali che gli animali (1). È probabile che Empedocle (come Lucrezio, che ne imita i versi) applicasse, in ciò, una analogia fra il mondo e l'essere animato. Come infatti, sul corpo animale, spuntano i peli, prima che l'organismo si sia del tutto sviluppato; così, anche sul corpo del mondo, prima si formò la lanuggine dell'erbe e degli arbusti: giacchè, dice Empedocle (esprimendo immaginosamente la teoria che il Goethe riproverà con le sue esperienze e ricerche):

son d'una stessa natura, le fronde, i capelli e le penne
morbide e folte, e le scaglie che copron le valide membra (2).

Spuntarono così i vegetali in un'età antica del mondo — quando ancora recente era la natura, e non distinto il giorno dalla notte — quasi un primo adombramento della vita. Nelle piante che sono prossime all'unità indistinta dello sfero, ancora sono congiunti i due sessi; ma è in esse pure un'anima (3), che soffre e gode e sente. Ed infatti, le piante sono stadi della peregrinazione pitagorea delle anime; ed Empedocle stesso afferma nel *poema lustrale*:

però che già un tempo rinacqui fanciullo e fanciulla,
muto pesce dell'onde, rinacqui, uccello ed arbusto (4).

---

(1) V. A 70.
(2) Fr. 82 v. n. ivi.
(3) V. A 70.
(4) Fr. 117.

Le piante crescono dalla terra, del cui elemento solido son parte, come l'embrione è parte del corpo materno; e in alto le sospinge il fuoco sotterraneo, che brama ricongiungersi col fuoco celeste.

Dalla terra madre gemmarono pure gli animali, fattosi il mondo più adulto; ma in modo diverso che nel periodo dell'Amicizia. Infatti, poichè il mondo presente procede dall'unità dello sfero alla dissoluzione degli elementi, anche la genesi degli animali segue questo processo. Non più essi si formano per membra separate, che poscia si saldano in unità, ma da incerte masse indistinte (probabilmente ritonde) miste d'ugual parte « d'acqua, di terra e d'ardore », che l'intimo fuoco terrestre, sprigionandosi in alto, per raggiungere il suo simile, fa germinare dal suolo (1).

La dottrina era più antica di Empedocle e già appare nei primi ionici. Essa si ricongiunge al concetto orfico che l'individualità sorge tardi nel mondo, ed ha radice prima nell'unità dell'essere. Platone, nel discorso di Aristofane nel *Convito*, svolse con ricca fantasia questo antico motivo, ed immaginò questi primi esseri, ritondi, androgini, possenti, che sfidano i numi, sì che questi son costretti a separarli; donde quel desiderio d'amore, che è una brama di ricongiungersi nell'unità antica.

Ma Lucrezio pure ricorda quei primitivi *uteri*, attaccati alla terra madre, in cui crebbe la primitiva intima vita, sin che, spezzatisi, ne escivano i viventi:

. . . . . ai quali era veste l'ardore,
folta l'erba era letto, che in molle lanugine abonda (2).

---

(1) Vedi su questa zoogonia fr. 62; A 72 e *Appendice* II § 11 sgg.

(2) Lucr. V 816 sg.

Ed è probabile che anche per Empedocle entro questi *uteri* primitivi s'organassero gli animali, nelle strutture armoniche dell'Amicizia, finchè, spezzatisi gli involucri, ne escissero, e cercassero quelle sedi a cui la struttura del loro corpo li rendeva più affini (1).

Ma questa unità, disgiuntasi nella vicenda della Natura, rinasce nel desiderio d'Amore, che avvince gli esseri e ne genera una nuova creatura, fusa di due vite. Afrodite, l'Amore cosmico, è infatti anche gioia e desiderio d'armonia, e la sua virtù è nel ricordo dei piaceri d'amore, come dice Empedocle:

anche la Brama s'aggiunge, che per l'occhio ricorda (2).

Ancora così la fisica si trama delle sottili fila della mistica.

***

Ma nella fisiologia è il vero progresso del medico siciliano. Rude è ancora la sua teoria della respirazione e della circolazione del sangue; ma è fondata su una analogia che colpisce, perchè è uno dei primi esperimenti della scienza greca. Anche qui la dottrina è presentata con un esempio di grazia omerica. Come una fanciulla, se immerge una clessidra di fulgente rame nel « tenue corpo dell'argentea acqua », questa non può entrare dal sottile beccuccio (sin che la fan-

---

(1) V. *Appendice* II *loc. cit.*

(2) Fr. 64, cfr. fr. 17, 23 sgg. Vedi anche il frammento precedente (63) e la teoria relativa, secondo cui gli organi del nuovo nato son divisi nei due semi.

ciulla ottura col dito l'orifizio superiore), perchè è impedita dall'aria che le si oppone; così l'aria non può entrare per i pori del corpo, finchè il sangue pulsando non rifluisce nell'intimo. In tal modo, per l'alterno flusso, respirano gli esseri, e, circolando il sangue, si ricambia la vita. Ad arte son fatti poi gli orifizi dei pori; sì che l'aria vi può penetrare, ma il sangue non ne sprizza fuori (1).

Bisogna immaginare la prima giovinezza del popolo greco, ignara ed avida di sapere, che così vivamente ha rappresentata Platone nei suoi dialoghi (come il *Liside* ed il *Carmide*), dialoghi che han per scena la palestra e per persone del dramma i belli adolescenti platonici dai corpi validi e dall'occhio vivo e meravigliato della ingegnosità del vecchio Socrate, per comprendere il valore della scienza empedoclea, con le sue soluzioni anche più provvisorie di quelle che per i problemi dello spirito Socrate propone, ma non meno personali.

Hanno una singolar passione ambedue: Socrate per la sottigliezza delle idee, che egli sa per primo in Grecia dominare con una mirabile maestria; Empedocle per la *subtilitas naturae*, di cui è ricercatore inquieto come Leonardo. Entrambi si servono dei paragoni delle arti e dei mestieri, come uomini greci ch'aman la città industriosa, con le sue botteghe aperte sulla via, dinanzi alle quali ogni artefice compie piccoli prodigi di grazia nell'esercizio della sua arte.

E come Socrate pone, dopo gli eleatici (implicati nel loro stesso acume dialettico), le basi della meta-

---

(1) V. fr. 100 e n. ivi.

fisica greca; Empedocle, dopo Alcmeone, segna i primi progressi nella fisiologia. Infatti Teofrasto, che non risparmia ad Empedocle la critica più minuta, riconosce che egli, per il primo, minutamente studiò il processo delle singole sensazioni (1).

La teoria d'Empedocle sulle sensazioni si fonda sulla dottrina dei pori (2). Già Alcmeone aveva osservato che vi son sottili canali, per cui le sensazioni giungono al cervello che giustamente egli riteneva la sede della coscienza (3); ma Empedocle estese e rese più coerente questa dottrina, con l'ingegnosa teoria sulla corrispondenza armonica fra le strutture dei corpi e gli orifizi dei pori (4).

Tutto fluisce, diceva Eraclito: Empedocle ritiene la teoria, osservando, che nel continuo disgregarsi delle cose, ne emanano particelle, che affluiscono ai sensi, e recano notizia e sensazione dell'esterno. La vista e

(1) V. A 86 § 2.

(2) Il Diels in *Verhandl. d. 35 Philologenversamml.* pagina 104 sgg. crede che la teoria empedoclea dei pori venga da Leucippo; che perciò egli stima anteriore ad Empedocle; giacchè essa sarebbe solo comprensibile, se, come Leucippo, si ammette il vuoto, e non se lo si nega, come lo negava Empedocle. Ma l'osservazione non è vera, perchè anche Platone (vedi la mia *Appendice* su Empedocle e il *Timeo*) ammette i pori, o interstizi nei corpi, pur non ammettendo il vuoto. Il principio che la materia possa muoversi in un cerchio continuo, senza lasciare mai spazi vuoti, è fra i più diffusi nella scienza greca. Del resto il Kranz, nello studio già citato, ha bene fatto vedere, per altri punti, come nella dottrina di Empedocle vi siano gli antecedenti dell'atomismo, anzi che nell'atomismo gli antecedenti della dottrina empedoclea.

(3) V. Theophr. *de sensu* § 26.

(4) V. n. ad A 86 § 9.

l'odorato sono la prova più manifesta di ciò. Poichè l'uomo è costituito della stessa sostanza cosciente del cosmo, i quattro elementi, sono in lui (come osserva graziosamente un antico (1)) quasi gli *ostaggi* del mondo esterno, con cui egli è così in continua comunicazione. Per il principio dei simili avviene dunque il processo del senso. Noi vediamo, gustiamo, odoriamo le cose esterne, perchè esse sono costituite dagli stessi elementi che formano il nostro corpo. L'Essere così, nelle sue affinità, si sente e si comprende nell'individuo e nel tutto.

Un'artificiosa struttura ha l'occhio: di puro fuoco è l'intimo della pupilla, che perciò luce come una piccola fiamma viva (2), precinta di sottili membrane

---

(1) Philop. *Ad Arist. de an.* I 2 p. 404 *b*.

(2) Per la struttura dell'occhio vedi fr. 84 e Theophr. A 86 § 7 sg. È singolare che Aristotele (v. n. fr. 84) dica che Empedocle ora spiega la teoria della vista per gli efflussi, ora per mezzo del fuoco che esce dall'occhio e si congiunge col fuoco esterno, come nella dottrina del *Timeo* di Platone; mentre poi Teofrasto, che è assai più minuto nell'esposizione e nella critica della teoria di Empedocle, non fa alcun cenno di questa contradizione, e muove sempre dal presupposto che Empedocle ammetta solo la teoria degli efflussi. Però Aristotele pare fondi questa sua affermazione solo sul fr. 84, che egli cita, in cui è detto che il fuoco interno della pupilla ne esce, come il fuoco di una lanterna. Anche Teofrasto (§ 7) ricorda questo uscire del fuoco, ma non attribuisce a ciò alcun'azione nel processo della vista. È probabile perciò che Aristotele fraintenda il significato del fr. 84, in cui l'escire del fuoco è solo accennato, per analogia con la lanterna e come prova che nell'intimo dell'occhio vi è del fuoco. Che così sia si può indurre anche dal confronto con Alcmeone, il quale diceva che l'essere l'intimo dell'occhio costituito di fuoco, era provato dal fatto che quando l'occhio è percosso scintilla

d'aria e di terra. Attorno alla pupilla sta l'umor acqueo, trattenuto esso pure da membrane, ed alternati sono i pori del fuoco e dell'acqua, e i canaluzzi delle membrane son così costituiti, che l'acqua non può entrare nell'intimo della pupilla, ma ne può sprizzare fuori il fuoco, più sottile, che passa attraverso i pori dell'acqua. Le emanazioni ignee, che giungono dai corpi, vengono in contatto con il fuoco e ne son percepite: e poichè bianco è il colore del fuoco, la pupilla ignea percepisce il bianco, mentre l'acqua che la circonda percepisce il nero. Siccome nella struttura dell'occhio sono tutti e quattro gli elementi, è possibile che per mezzo dell'aria e della terra siano sentiti i due altri colori fondamentali (1); ma sembra che Empedocle non abbia precisato questo punto della sua dottrina, poichè egli usa talora adombrare più che svolgere interamente una teoria (2).

***

Un singolare documento della scienza ancora immaginosa del tempo è offerto dalla teoria dell'udito. I suoni son riprodotti dalla membrana dell'orecchio, che, percossa, sospinge l'aria, ed essa, nell' interno,

---

(v. Theophr. *de sensu* 26 = Alcm. A 5, *ὅτι δ' ἔχει πῦρ* (l'occhio) *δῆλον εἶναι· πληγέντος γὰρ ἐκλάμπειν*). Non c'è dunque bisogno di credere, come la Millerd, che Empedocle si sia curato poco di questa inconseguenza, nè di attribuire ad Empedocle (come lo Zeller e il Gomperz) lo stesso processo del fenomeno visivo che segue Platone, contro la testimonianza di Teofrasto.

(1) Per i quattro colori, pari al numero degli elementi, v. A 92 e Aët. I, 15, 3.

(2) Vedi del resto la critica di Teofrasto in A 86 § 17.

echeggia all'unissono con i rumori esterni (1). Di ciò si appaga Empedocle: come però, e da quale organo, questi suoni interni siano percepiti, egli non si domanda o non sa spiegare. Simile è la teoria dell'olfatto. Per le particelle che si staccano dai corpi e che s'insinuano con la respirazione sentiamo gli odori.

Poichè tutto ama il suo simile e le strutture armoniche e affini, composte dall'Armonia cosmica si cercano, per contatto degli elementi simili e per il ricambio di strutture omogenee all'organismo nasce il piacere. Così dal contatto dei contrari, e delle strutture eterogenee, ha origine il dolore (2). Per quanto gravi siano le obiezioni che già gli antichi hanno rivolto a questa teoria, il suo valore è nell'aver tentato di spiegare tutta la realtà dell'universo con pochi principî che tutta la dominano: non altra è la via della scienza.

***

Per comprendere bene però le linee di questa antropologia e fisiologia di Empedocle, e la sua posizione rispetto alla mistica, che circola in tutto il *poema fisico* e si afferma assolutamente nel *poema lustrale*, bisogna esaminare ancor una volta la condizione della filosofia e dello spirito dell'età di Empedocle.

I Greci, pur fra il loro idealismo innato, hanno un senso preciso e fermo della realtà. Le limitazioni della persona umana, le azioni delle cose sull'uomo, son sentite da loro profondamente. Quando leggete i poemi

---

(1) Vedi A 86 § 9 e la n. ivi; cfr. A 93; fr. 99.
(2) Vedi fr. 22; A 86 § 9 extr. e la critica di Teofrasto ibid. § 16; A 95.

omerici, e più particolarmente l'Odissea, vi stupite che nell'atmosfera epica, quegli eroi vivano così prossimi alla vita nostra, all'umanità, in balìa delle impressioni dell'istante. L'anima dell'eroe omerico è come l'onda: una nube l'oscura, un raggio di sole la fa riscintillare di mille sorrisi, un impeto di vento l'intorbida, la solleva in tempeste. La parola d'un principe domina a un tratto quell'anima innumere, che riproduce la folla con tutte le sue passioni; attinge essa allora le vette dell'entusiasmo e dell'eroismo più alte; ma basta un rovescio di fortuna, perchè un rapido scoramento l'invada, perchè la patria lontana, la sposa, i figli, la piccola casa con il breve orto, appariscano cose immensamente più care che tutti i giuramenti, e che la gioia avida della guerra. Nel carattere d'Ulisse son tutti i tocchi dell'umanità; piange egli come un fanciullo, e pure sa l'urlo di guerra che fa tremare i guerrieri: è appassionato di venture, come un cavaliere errante, ma è ben più ignudo di vanterie, più semplice e dritto nell'anima, egli che pone sopra a tutto la semplicità delle cose buone che sanno odore domestico e patriarcale: il regno della piccola isola, le ricchezze della sua reggia, il figlio giovanetto, la sposa fedele.

Se voi seguite quest'anima semplice omerica, che non si illude di sè, che si vede piccola cosa e pur bella fra un tumulto avverso di casi, comprenderete i versi dell'epica:

tale è la mente degli uomini che vivono sopra la terra,
quale il giorno ne adduce degli uomini il padre e dei numi (1).

---

(1) Hom. σ, 136 sgg.

Variano essi nell'ingenuo fatalismo omerico, come gli elementi fra cui vivono, di giorno in giorno, d'ora in ora. Ed è questo un pensiero profondamente greco, così spontaneo in quel popolo che ha sentito sempre la comunione dell'uomo con il mondo, e l'unica legge che domina la natura e lo spirito.

Un poeta venturoso, abituato ad assistere nella sua anima a quelle stesse battaglie che conobbe come soldato di ventura, incapace di dominare l'impeto dei suoi spiriti, che svariano di selvaggi in tenui e delicati come il primo affetto dell'adolescente, Archiloco, dirà con accento profondo:

tale il senno dei mortali, Leptinide Glauco, gli è
quali i giorni Giove padre guida agli uomini quaggiù,
alle cose in cui s'abbattono han conformi i lor pensier (1).

E l'anima pacata di Pindaro fa eco; ma rileva la tristezza con l'alta sua nobiltà religiosa:

Creature d'un giorno! che siamo o non siamo?
Sogno è l'uomo d'un'ombra.
Ma se luce divina ne piova,
nimbo candente è sull'uomo
e dolce miele è sua vita (2).

Così, dall'epica alla lirica, la poesia, facendosi più personale e più intima, segna il ritmo della coscienza e della vita umana, che pare costituita dalle impressioni labili dell'ora, e nello stesso tempo eletta fra la natura, posta a dare nome e valore alle cose, come Adamo nel Genesi biblico.

---

(1) Archiloc. fr. 66 sg. H.-Cr., cfr. il mio commento a Empedocle fr. 2, 5.
(2) Pind. *Pyth.* VIII 95 sgg.

La prima filosofia dei greci trova innanzi a sè il medesimo problema e lo approfondisce. Essa studia l'uomo in comune con la natura, creatura fra le creature, piccolo mondo nel gran mondo, nato anch'esso fra gli esseri secondo la comune legge. Mentre cerca la Giustizia o l'Amore cosmico, la Guerra o l'Odio che pongono in contrasto le passioni umane e gli elementi, cerca pure quella che è la fisica dell'anima, le affinità degli organi del nostro corpo con i *membra mundi*. Come tutto nel mondo si forma, fluisce, scorre, si compone di particelle lanciate, accostate, affratellate o disgiunte, così la coscienza risponde alla vicenda comune. Questi fisiologi studiano i sensi e le malattie, sanno che anche la coscienza ha i suoi mali, i suoi decadimenti, e più intimamente li accostano alle virtù dell'organismo che non sapesse fare il poeta.

I problemi che così si sollevano loro innanzi sono reali. Fuori dall'ingegnoso meccanismo delle membra, la coscienza umana, quella concreta ed empirica che sente o pensa d'ora in ora, pare vanisca. Essa sembra contingente a tutto ciò che accade nel tempo; solo per il contatto con l'esterno, che pone le condizioni della coscienza, l'uomo ragiona e vuole. Spiegarla vuol dire principalmente trovare le cause che la muovono e l'improntano.

Eppure questi uomini che vivono di una vita così profonda, sentono che ciò che distingue l'anima nobile dalla comune è una *qualità* più che una quantità, un pregio di natura che non si spiega; sanno che i valori umani dan norma alle cose e non la ricevono. Donde un duplice porsi del problema sempre come morale e come fisico.

Così è infatti in Empedocle. Egli segue la sua fi-

siologia sino alle ultime conseguenze; ma ad un tratto balza più alto e il fisiologo parla il linguaggio del mistico. Come ha spiegato la sensazione dall'affinità e dalla coscienza elementare che riverbera nell'organismo, così dà ragione del pensiero per l'organo suo, il sangue, in cui gli elementi son commisti (1). Conoscere è cogliere le relazioni fra le cose, ma poichè le cose non sono se non armonie di mescolanze, il sangue, l'organo che più riproduce questa mescolanza armonica, sarà il più conscio (2). Egli dice infatti:

nei flutti del sangue vibrante il cuore è nudrito
. . . .
il sangue che cinge i precordi è per gli umani il pensiero.

Ma ovunque è armonia di sostanza ivi è coscienza: in tutti gli organi come in tutte le cose. Anzi l'ingegnosità ingenua di Empedocle, fa consistere nelle loro strutture persino le qualità che son più intime all'anima, la prestanza nell' arte nella struttura delle mani, l'eloquenza nell'armonia delle sostanze nella lingua, ecc. (3). Mutando la conformazione dell'orga-

---

(1) V. A 86, § 10, per l'armonia delle sostanze nel sangue v. s. p. 187 n. Vedi anche il fr. 109 citato p. 146.

(2) Fr. 105.

(3) Vedi A 86 § 11. Del resto tale ingenuo naturalismo è ancora, in qualche misura, negli stoici. Vedi Arnim *Fr. Stoic.* V. II (Chrysippus) fr. 789: " Gli stoici dicono che non vi è anima [intesa come un che di immateriale], ma dalla mescolanza degli elementi ne risulta la genesi. Quando prevale l'elemento igneo si forma il leone, donde è anche il suo temperamento fiero e ardente. Quando, armonicamente, in proporzione quasi uguale, si mescono, formano l'uomo. Di tal dottrina propugnatore fu anche Ialeno ".

nismo, muta anche la sua vita psichica fatta di sensazioni e di coscienza (1): è ciò che avevan detto in certo modo, come poeti, Omero ed Archiloco. Ma questa struttura ha una causa recondita, che si ricongiunge al problema morale del mondo. L'Amicizia, in noi, come nell'universo, è il demone dell'Armonia: anche nell'uomo opera dunque, più che il caso, un principio intimo e inesplicabile che costituisce la bontà o il male della sua natura. Se leggete infatti il fr. 110, sentirete, di sotto i tentativi oscuri della forma, sorgere la coscienza, che nell'uomo, come nel mondo, la fisica dell'anima è mistica, e che nel nucleo della coscienza le impressioni esterne son trasformate e improntate dal suggello della personalità; donde scienza è ascesi, purità dello spirito, obbedienza alla legge buona del mondo, armonia morale insomma. Se Empedocle avesse potuto parlare il linguaggio astratto della filosofia, anzi che quello poetico e immaginoso, che solo conosce, avrebbe detto che l'intimo dell'uomo e l'esterno si condizionano; che lo spirito non è più prodotto che non produca, s'anche poi in tal modo gli sarebbe ancor rimasto da spiegare il rapporto e il valore della natura e dello spirito.

Ma Empedocle del resto non pretese sciogliere tutti i misteri della natura e dello spirito: già nei primi versi del poema, come abbiam visto, fece larga parte all'ignoto. Egli è fedele al suo principio: « conosci ogni cosa come è manifesta », cioè come si connettono le cose nell'àmbito dell'esperienza, « ma non creder con ciò di assiderti sulle somme vette del

---

(1) V. fr. 106; 108.

vero ». E quando dà un tono profondamente religioso al suo proemio, segue lo spirito pitagoreo che comanda « a chi sia conscio della gaietta varietà della natura, di non obliare la reverenza religiosa verso il divino » (1). E consono allo spirito pitagoreo è anche il concetto dell'anima che si può dedurre dalla fisica di Empedocle. Essa è un'armonia di sostanze e strutture. Quando Aristotele vuole cercare una definizione dell'anima in Empedocle (2), non può se non accostare le due teorie.

Ma in realtà sarebbe improprio parlare di una teoria dell'anima in Empedocle; l'anima (*ψυχή*), nel poema fisico non è mai nominata, per quanto si sappia, ed anche nel poema lustrale, *ψυχή* appare una volta, e probabilmente nel senso puramente omerico di *vita*. L'*anima* nel senso mistico egli chiama *demone* (*δαίμων*).

Perciò l'equazione anima-sangue che, come empedoclea, ricorre nelle fonti antiche, è un'illazione della critica posteriore (3): il sangue è, per Empedocle, l'or-

---

(1) V. IAMBL. *V. P.* 175, cfr. comm. fr. 4.

(2) V. A 78 (*de anima* I 4). Sull'anima-armonia presso i pitagorici, v. PHILOL. A 23, cfr. PLATO *Phaed.* 86 B-C.

(3) Vedi infatti come Aristotele (in A 78) mostra di sentire che il problema è assai più complesso. È istruttivo a questo proposito il confronto di A 32 con A 85 (AËT. V 25, 4). La teoria dell'*anima-sangue*, nel senso materialistico, deve essere stata enunziata primieramente dalla scuola medica Siciliana, che trascurò gli elementi mistici della dottrina empedoclea, e ne pone in rilievo solo la parte fisiologica (vedi mia nota ad A 48); poscia fu adottata da Crizia v. ARIST. *de An.* I 2, 405 *b* 5 " altri dissero che l'anima è il sangue, come Crizia, considerando che la facoltà più caratteristica dell'anima sia

gano principale della coscienza e del pensiero, ma nulla più. Ciò può sembrare strano a prima vista, ma non è: Eraclito ha detto per i presocratici tutti la bella parola: « i confini dell'anima non potresti scoprire, ogni via tentando, così è profonda la sua ragione » (1); similmente dirà l'Emerson: « l'anima è superiore a ciò che ne possiamo sapere, e più saggia di qualsiasi delle sue opere ». Però noi siamo così abituati secondo il razionalismo greco, e secondo Platone principalmente, a considerare l'anima come somma scienza intellettuale, che la distinzione dei due concetti ci pare difficile. E certamente è così, ma non per il mistico. Infatti, se è difficile spiegare cosa sia l'anima se non ciò che intellettualmente conosce, altrettanto difficile è spiegare come questa coscienza che ci ap-

---

la facoltà sensitiva, e questa derivi dal sangue „. Dove è notevole che si nomini Crizia e non Empedocle, cronologicamente anteriore, e più famoso come assertore di questa dottrina. Per di più è interessante osservare che quando i critici antichi parlano di un'anima composta degli elementi non intendono con ciò escludere che il medesimo filosofo non potesse accanto a tale teoria fisiologica averne un'altra mistica; così, ad esempio, Aristotele, in *De Anima* I 2, p. 404*b* 11 sgg, pone su di una medesima linea la teoria platonica del *Timeo* e quella di Empedocle, come facenti risultare l'anima dai quattro principî sostanziali; ora siccome Platone distingue da quest'anima sensitiva l'anima mistica immateriale, si vede che la critica di Aristotele si occupa solo dell'anima fisiologica. Quest'abitudine di trascurare gli elementi mistici nelle dottrine antiche, o di ricordarli solo accidentalmente, appare anche maggiormente in Teofrasto e nei Dossografi (che sono la fonte più copiosa delle nostre informazioni), come mostreremo, in altro proposito, nell'Appendice II.

(1) HERACL. fr. 45.

pare sempre legata alla vita degli organi, che sembra ricevere dall'esterno le sue condizioni di manifestarsi, che vediamo formarsi storicamente nel tempo con le variazioni dei casi, degli anni e delle età, possa esistere da sola, indipendentemente dall'organismo, e conservare così la sua personalità. Infatti, essa o è spirito puro, fuori di ogni contingenza, e allora non è più personale, o è personale e allor il suo substrato le viene da qualcosa di contingente. Platone stesso, quando vuole sciogliere il problema, deve passare sempre dalla dialettica al mito. I presocratici pare sentano questo, e ansiosi di dare ragione della coscienza, nei suoi rapporti con il mondo, sfuggono in certo modo (e particolarmente Empedocle ed i Pitagorei) dal confondere l'anima con la coscienza sensibile e intelligibile. Il loro panteismo infatti li ha condotti ad un adeguamento compiuto fra natura e spirito. Ciò che è coscienza è la stessa natura, e subirebbe la stessa sorte della natura; vivrebbe cioè nel ritmo alterno dell'unità e della molteplicità, senza mai posa. Accortisi di ciò altri filosofi della rinascenza e dell'età moderna, che pure avevano una viva simpatia per la dottrina dell'immortalità personale dell'anima, vi rinunziarono risolutamente. È notevole però che anche nel Telesio si trovi una duplice natura dell'anima, come in Empedocle. Per lui infatti senso e ragione provengono dalla sostanza materiale, su cui operano le due nature agenti (v. s. p. 200, n. 1); pur tuttavia a quest'anima naturale, nell'uomo è congiunta un'altr'anima sopranaturale e mistica creata da Dio (v. *De rer. nat.* VIII, 15; cfr. GENTILE, *op. cit.*, p. 82 sgg.). Questa solamente è in rapporto con il divino e il trascendente, e tende ad esso. Naturalmente que-

st'anima divina aggiunta è misteriosa, e fu causa di molte critiche alla dottrina del Telesio, che fu anche accusato di mala fede filosofica, introducendo, senza pur credervi, nella sua teoria un elemento religioso per concessione ai tempi; accusa da cui lo difende il Gentile. Ma per noi il confronto è prezioso, perchè sappiamo come le due dottrine, se si può dir così, facevano un sol tutto nel Telesio; donde appare arbitrario il voler negare, con una psicologia assai superficiale, che potessero essere unite in una medesima fase di pensiero in Empedocle. Tanto più che Empedocle appartiene ad un periodo in cui i maggiori problemi filosofici non si sono ancora precisati. Del resto simili tentativi di conciliare il naturalismo con la mistica, sono in altri filosofi anche meno antichi del Telesio, come in Carlo Bonnet e nel Priestley. Ed Empedocle accentua solo il carattere religioso che è altrove nei presocratici. Vedemmo infatti come la loro filosofia ha sempre dei contatti con la mistica: Senofane può deridere la trasmigrazione pitagorea delle anime, Eraclito può essere aspro verso i misteri; ma pur tuttavia l'unità dell'essere degli eleatici è un concetto orfico, ed Eraclito stesso allude in parecchi frammenti alla sopravvivenza delle anime.

Come mai questo? Non è l'anima per Eraclito il fuoco, e non è più saggia l'anima il cui fuoco è più puro? Infatti egli dice: « secca fiamma (è) l'anima più saggia »; anzi con un naturalismo non meno ingenuo di quello di Empedocle aggiunge: « uomo ebbro un infante lo guida, incespica e non sente ove va, perchè madida è la sua anima » (1). E se ciò è,

(1) Heracl. fr. 118, fr. 117.

non si confonde l'anima con la coscienza primeva e non perde essa, uscendo dal corpo, la sua personalità? Infatti Eraclito osserva che l'anima non si sottrae alla vicenda cosmica: « per l'anime è morte divenire acqua, per l'acqua morte divenire terra, ma dalla terra divien l'acqua, dall'acqua l'anima » (1). Essa è dunque la sostanza che si tramuta in tutte le cose, come in Empedocle la coscienza intellettiva e sensibile, struggendosi il corpo, ritorna agli elementi. Eppure altrove Eraclito afferma « dinanzi al nume che è là [nell'Ade] sorgono [le anime] e rideste divengono custodi dei morti e dei vivi » (2), e altrove parla delle più nobili sorti che attendono chi nobilmente è vissuto: « le maggiori morti ottengono maggiori sorti » (3); e ancora, alludendo alle speranze mistiche: « l'uomo nella notte una luce si accende; morto è pur vivo: se dorme s'assembra ad un morto, spenta la vista; sveglio s'assembra a chi dorme » (4) e altrove « cose che non s'aspetta nè immagina attendon l'uomo dopo la morte » (5). Anzi egli non esita ad adottare le espressioni più concrete della religione dei morti: « fiutano

---

(1) Heracl. fr. 36.

(2) Heracl. fr. 63: Eraclito addotta il mito esiodeo: *Op. et dies* 107 sgg.

(3) Fr. 25.

(4) Fr. 26.

(5) Fr. 27. Che Eraclito riprenda un'idea dei misteri, credo risulti anche dal confronto con l'Apocalissi di S. Pietro che, come ha mostrato il Dieterich, riprende motivi orfici antichi: V. *Apocal. S. P.* 24 H. e G. (= Dieterich *Nek.* p. 6) *οὐ ἐπιστεύομεν ἐλεύσεσθαι εἰς τοῦτον τὸν τόπον*, detto delle anime dannate.

[le esalazioni della terra] le anime nell'Ade » (1). Anche Eraclito dunque accetta la dottrina dell'immortalità personale dell'anima, senza metterla in stretto rapporto con la sua teoria; nè con ciò egli si sente

---

(1) Fr. 98. Su questi frammenti vedi, oltre che il Diels Herakl.[2] n. a fr. 63, Zeller I 709; Pfeiderer *Die Philosophie der Herakl. V. E. im Lichte der Mysteriensideen* 1896 p. 209, 214; Schuster *Heraklit v. Eph.* p. 147 sgg. Al Rohde II 150 sgg., ha già risposto il Diels nel luogo citato. Che espressamente parlasse Eraclito dell'immortalità personale delle anime, oltre che dai frammenti citati, credo risulti anche dall'attestazione di Diogene Laerzio, che dice dell'opera di Eraclito (I 5 Diels *Vors.*[2] p. 68) *διῄρηται δὲ εἰς τρεῖς λόγους, εἴς τε τὸν περὶ τοῦ παντὸς καὶ πολιτικὸν καὶ θεολογικόν*. Il Diels ha ragione nell'osservare che non si tratta di una divisione in tre libri, impossibile per il tempo, ma non ha più ragione quando *ibid.* n. 1 osserva: " Wie kann, nach unsern Fragmente zu urteilen, der *λόγος περὶ τοῦ παντός* vom *θεολογικός* getrennt gewesen sein? Ein alexandrinischer Auszug kann so geordnet gewesen sein ". Ma in realtà neppur Diogene dice che fossero tre libri, osserva solo una tripartizione di materia e un ordine di successione. Ora se si intende *θεολογικός* nel senso di pura dottrina del divino, è realmente difficile, anzi impossibile, comprendere come questa parte fosse divisa dalla teoria del tutto; perchè *τὸ πᾶν* per Eraclito è il *λόγος* e Dio. Ma vero è invece che *θεολογικός* è adoperato spesso per le dottrine mistiche dell'immortalità dell'anima, ed *οἱ θεολόγοι* sono chiamati usualmente gli orfici, Museo, Orfeo, Ferecide ecc. E precisamente questa dottrina poteva staccarsi da quella del *λόγος* e del *πᾶν*; anzi ne era disgiunta, poichè essa era piuttosto una risonanza mitica. Così credo si spieghi l'attestazione di Diogene, e si abbia un fondamento di più a riprovare che i frammenti che di Eraclito abbiamo sull'immortalità dell'anima avevano una continuità maggiore nel volume, e segnavano una dottrina distinta. Per *θεολόγος* detto degli orfici vedi i testi in Diels *Vors.* II 180, 9; 199, 18: cfr. Philol. fr. 14, Proclo *passim.*

realmente in disaccordo con se stesso, poichè ha affermato che i confini dell'anima non si troverebbero. Ciò che rimane dopo la morte è una personalità mistica distinta dalla semplice coscienza che è un attributo universale della sostanza. Ed egli non sa rendere ciò se non in espressione e figurazione mitica.

Non diversamente fanno i pitagorei. L'anima-armonia dovrebbe infatti disciogliersi col corpo, e perciò quando Filolao vuol parlare dell'immortalità dell'anima mistica, non può che richiamarsi ad una rivelazione e ad un mito: « attestano gli antichi teologi e profeti, che per certe colpe l'anima s'aggioga al corpo, e come in un sepolcro vi è sepolta » (1). Ed anche Parmenide, pur riducendo ogni atto cosciente ad una funzione del corpo, parlava dell'immortalità dell'anima (2).

L'anima mistica, quella che potremo chiamare con Empedocle il *demone*, è dunque per essi mito e mistero. Ma perchè accettare il mistero? La soluzione di questa domanda non può, come si comprende agevolmente, essere razionale, ma psicologica, deve cercarsi nello spirito del tempo. I problemi si pongono spesso in filosofia per reazione al passato, ora la dottrina dell'immortalità mistica dell'anima era in Grecia una fede relativamente recente rispetto alla religione omerica. In Omero ciò che rimane dell'uomo dopo

---

(1) Philol. fr. 14.

(2) Cfr. con Parmenide fr. 16, cit. in n. a Empedocle fr. 106, l'attestazione di Simplicio *ad Arist. phys.* p. 39, 18 D, " la dea [cioè quella di cui si parla nel fr. 12 di Parmenide] invia le anime dal mondo visibile all'Invisibile, e di nuovo le richiama " cfr. Rohde II 158, Diels *Parmenides* p. 109.

la fiamma ardente del rogo è un'ombra vana, una parvenza; pura immagine che resta oltre la vita senza potere o energia. Se volete pensare come l'uomo omerico immaginasse la *psiche*, ricordate i versi di Dante:

quali per vetri trasparenti e tersi
o ver per acque nitide e tranquille,
non sì profonde che i fondi sian persi,
tornan dei nostri visi le postille
debili sì che perla in bianca fronte
non vien men tosto alle nostre pupille... (1);

ma togliete tutta quell'aureola di mistero sacro che circonda l'immaginazione dantesca: specchiati sembianti, « *eídola* », sono le anime per Omero; ma non rispecchiamento di una vita che è al di là più vera e reale, son piuttosto l'ultimo vestigio della vita presente che perdura, indebolita, offuscata, come ricordo e rimpianto. L'anima non è più saggia, non più possente dell'uomo; ma una specie di pallido duplicamento, che esiste solo per l'impossibilità di immaginare distrutto l'eroe che è ancora gagliardo nella memoria degli amici, le cui gesta si ricordano ai rutili fuochi del bivacco, o sulla tolda della nave nelle lucide notti popolate di stelle. Il dominio della morte è pur nella parola l'Invisibile, e non ancora gli occhi fissandosi troppo in quell'ombra, v'hanno immaginata una nuova realtà, misteriosa, sacra, affascinante. Sarà un poeta greco, Euripide, che si domanderà:

Chi sa se questo viver non è morte,
e ciò che in terra è morte altrove è vita? (2).

---

(1) *Parad.* III 10 sgg.
(2) EURIPIDE *Polyid.* fr. 638 N.

ma il mondo omerico gli è ormai straniero. La prima parola invece che l'anima di Achille dice, apparendo ad Ulisse, è la parola più spontanea dell'epos omerico: « non mi consolare della morte! ». Perchè nell'epopea d'Omero la vita è tutto, e alla morte non v'è conforto possibile:

Non consolar la mia morte, Ulisse ch'hai luce di gloria!
Prono alla gleba vorrei, ad altri servire, a un padrone
ignudo di beni, che misera stenti la vita,
più che regnar nelle sedi dell'Ade su tutti i defunti (1).

Misera è la vita che quest'ombra conduce nell'Ade, senza conforto dell'esistenza alacre e prestante perduta, nè dall'Ade essa torna, dopo che ha ottenuto degno sepolcro, nè sui vivi ha allora più azione o potere. Solo attraverso ai misteri si manifesterà veramente il concetto, che l'anima sia superiore al corpo, quasi la forma sua morale; che su essa possa la giustizia divina, e che escita dalle membra l'attenda la beatitudine o l'avvilimento. Ed appunto perchè questa dottrina è collegata a quelle idee morali che vengono sempre più sviluppandosi in Grecia, appare più accetta. La morale non è ancora, come sarà dopo Socrate, un valore nettamente umano; è ancor connessa al problema religioso, e mentre il razionalismo assale la religione omerica, esita ad assalire questa nuova religione nei suoi aspetti più puri e meno volgari. D'altra parte, prima di Platone, la teoria dell'immortalità dell'anima non è ancora stata posta come un problema razionale e dialettico, e non ne sono apparsi,

(1) Hom. λ 488 sgg.

con lo stesso fatto di averne tentata una dimostrazione, i punti deboli. L'anima mistica, il *demone*, nella sua indeterminatezza, è più inoppugnabile dell'*anima* platonica che contempla le idee nel mondo iperuranio, e la cui realtà è connessa strettamente alla dottrina stessa delle idee. A quella si crede per un atto di fede; questa ha bisogno di prove e di un assenso di ragione, e la fede è certo meno esigente della ragione. Per di più, per quanto possa parere a tutta prima strano, il passaggio dalla religione omerica alla mistica, non s'è effettuato come un passaggio da una specie di ingenuo materialismo allo spiritualismo puro. L'anima *demone* ha acquistata una dignità affatto nuova, ma la sua *natura* non si è precisata; è ancor simile a quell'*idolo* antico, indeterminato, sebbene il suo valore sia ora religioso e morale. Ciò risulta chiaramente da un frammento di Pindaro: « il corpo segue l'indomita morte, ma ancor viva ne resta una immagine (*εἴδωλον*) di vita, *che sola viene dagli dei*, dorme essa quando operano le membra, ma in profetici sogni ai dormenti mostra il giudizio venturo dei mali e dei beni » (1). Quest'anima è dunque totalmente estranea alla vita fisiologica dell'individuo; dunque essa non turba la fisica presocratica, non le pone che il problema religioso e mistico.

E non solo in Pindaro troviamo questa concezione dell'anima, così prossima insieme e così opposta alla concezione omerica, ma anche più tardi in Euripide. Anch'egli distingue come Empedocle il *pensiero* che

---

(1) PIND. fr. 131: v. ROHDE I p. 6; GOMPERZ I p. 201; FRACCAROLI *Pindaro, le odi e i frammenti,* Istituto editoriale italiano; V. I p. 201.

segue la sorte delle membra, dalla personalità mistica che perdura oltre la morte (1).

Come si vede adunque rispetto alla cultura del tempo, la dottrina fisica e la mistica di Empedocle, che si completano in tanti punti, potevano stare l'una accanto all'altra nella teoria dell'anima, senza che ne fosse realmente sentito il contrasto. Tanto più che anche coloro che hanno cercato di spiegare questa concezione empedoclea, a torto parlano di una « teoria spiritualistica » dell'anima che stia nell'opera di Empedocle di fronte ad una corrispondente dottrina « materialistica » (2). Il concetto di un puro spirito, di un'essenza incorporea diversa dalla materia, non è realmente nei presocratici (3). Nè sono incorporee le anime che i pitagorei identificano con il pulviscolo

---

(1) Eurip. *Helena* 1014 sgg.

καὶ γὰρ τίσις τῶνδ' ἐστὶ τοῖς τε νερτέροις
καὶ τοῖς ἄνωθεν πᾶσιν ἀνθρώποις, ὁ νοῦς
τῶν κατθανόντων ζῇ μὲν οὔ, γνώμην δ' ἔχει
ἀθάνατον εἰς ἀθάνατον αἰθέρ' ἐμπεσών.

(2) V. p. e. Gomperz p. 200. Rohde II p. 188: confr. anche sul Nestle l'osservazione fatta sopra p. 11. Il contrasto è ancor più accentuato dal Diels *Berl. Sitzungber.* 1898 p. 405 sgg., che perciò considera il poema *lustrale* come di spirito assolutamente diverso dal *περὶ φύσεως*, e crede rappresenti una conversione mistica dell'autore.

(3) Vedi il lessico del Kranz sui frammenti dei presocratici, alla parola *ἀσώματος*: essa si trova in una testimonianza orfica della tarda grecità, Diels[3], II, 172, 16 = Damasc. 123[bis] in cui sono evidenti i rimaneggiamenti posteriori; sul fr. 9 di Melisso, in che modo debba intendersi, vedi Zeller I p. 611 n.: il fr. 3 di Anassimene è apocrifo, vedi ivi Diels.

solare. Quanto ad Empedocle, egli chiama le anime *demoni*, come l'Amicizia e la Contesa (1), che son sostanze conscie ed estese. Nè appare punto che abbiano natura incorporea, quando le rappresenta sbattute e travolte nel turbine degli elementi (2). Dato però il riserbo, che egli annunzia nel principio del *poema fisico*, per le più alte verità religiose, non è probabile che egli avesse specificato mai esattamente la natura di questi *demoni*. Pur tuttavia quando egli dice (3) che dall'armonia degli elementi risultano tutte le cose, « *quante almeno sono manifeste* », è chiaro che con questa limitazione, in certo modo, distingue l'essenza dell'anima, dalle strutture elementari. E un accenno al perdurare dell'anima oltre la morte è, per quanto io credo, in uno dei frammenti a noi giunti del poema fisico:

Non così nel suo cuore divinerebbe un uom saggio,
che mentre egli vive, in quella che dicono vita,
allora egli esiste, e in sorte ha il bene ed il male,
ma prima che fatto sia uomo e poi ch'è disciolto
un nulla egli sia... (4).

Di solito si intende che questo passo non dica nulla di diverso dagli altri frammenti (5), in cui si nega un assoluto perire o nascere delle cose, poichè la sostanza non si crea nè si distrugge. Ma in realtà

(1) V. fr. 59 cfr. fr. 115, 5 sg.
(2) Fr. 115, 9 sgg.
(3) Vedi fr. 23, 10: v. comm. ad loc.
(4) Fr. 15.
(5) Fr. 9 sgg.

Plutarco che leggeva il passo nel testo compiuto (1) non l'intende così. Vuole egli infatti combattere l'assurda opinione dell'epicureo Colote (il quale rappresentava Empedocle come uno scettico che negasse l'esistenza reale dei fenomeni) e perciò, dopo avere citato il frammento 11 (osservando che Empedocle ivi nega solo l'origine delle cose dal nulla e la loro distruzione nel nulla), aggiunge: « ciò che dice Empedocle in seguito può dar modo anzi di rivolgergli un'obiezione opposta », e, riferiti i versi che abbiamo tradotti, continua: « queste son parole non di chi neghi l'esistenza dei passati e dei viventi, ma anzi di chi crede esistere coloro che non sono ancora nati e quelli che già son morti ».

Ora è evidente che Plutarco non potrebbe fare questa osservazione se questi versi nel testo originale non avessero avuto significazione diversa dai precedenti che egli stesso cita. E tanto più che questa argomentazione è da Plutarco rivolta contro un epicureo, il quale, ammettendo anch'egli che la materia non si crea nè si distrugge, non avrebbe avuto nessuna obiezione da rivolgere a questa teoria. L'obiezione era solo possibile, se in questi versi si alludeva alla palingenesi delle anime, dottrina che Epicuro impugna e deride (2).

---

(1) Ciò risulta anche dal fatto che egli ne indica la collocazione rispettiva rispetto agli altri luoghi che cita: v. *Adv. Col.* 12 p. 1113 D (*τὸ μετὰ ταῦτα*).

(2) Vedi la polemica degli epicurei su questo punto in Plut. *de orac. def.* 20 p. 420 D: *ὃ μέντοι μόνον ἀκήκοα τῶν Ἐπικουρείων λεγόντων πρὸς τοὺς εἰσαγομένους ὑπ' Ἐμπεδοκλέους δαίμονας, ὡς οὐ δυνατὸν εἶναι φαύλους καὶ ἁμαρτητικούς ὄντας*

Del resto, che questo frammento si riferisca a questa teoria, si può confermare anche dall'esame dei versi di Empedocle. « Divinerebbe » egli dice (v. 1) appunto perchè è dottrina mistica quella che propugna (1). E un concetto mistico è il considerare (v. 2) come diversa la vita mondana dalla vera vita, secondo abbiamo visto nei versi di Euripide (2). Similmente ad un'altra esistenza divina, quale Empedocle descrive altrove (3), scevra di mali, si richiamano le parole: « in sorte hanno il male ed il bene » (4).

μακαρίους καὶ μακραίωνας εἶναι..... εὐήθές ἐστι: vedi anche l'argomentazione contro questa dottrina di Empedocle in Diogene di Enoanda fr. XXXV William.

(1) Il verso nel testo è *οὐκ ἂν ἀνὴρ τοιαῦτα σοφὸς φρεσὶ μαντεύσαιτο,* il Diels non rende il senso religioso traducendo: " Wird sich dergleichen in seinen Sinnen träumen lassen ", così pure il Burnet: " Would never surmise in his heart "; ma Lucrezio, imitando Empedocle, conserva l'espressione esatta: I 737 (dove si parla appunto di Empedocle) *ex adyto... cordis responsa dedere.*

(2) V. s. p. 264 cfr. anche Eurip. *Phrix.* 833; cfr. Platone *Gorgia* 492 E *ἀλλὰ μὲν δὴ καὶ ὥς γε σὺ λέγεις δεινὸς ὁ βίος. οὐ γάρ τοι θαυμάζοιμ' ἄν, εἰ Εὐριπίδης ἀληθῆ ἐν τοῖσδε λέγει, λέγων* (segue Eurip. fr. 638 cit. s. p. 264) *καὶ ἡμεῖς τῷ ὄντι ἴσως τέθναμεν. ἤ δή του* [Filolao] *ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν, ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν, καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα, τῆς δὲ ψυχῆς τοῦτο, ἐν ᾧ ἐπιθυμίαι εἰσί, τυγχάνει ὂν οἷον ἀναπείθεσθαι καὶ μεταπίπτειν ἄνω κάτω.* Ad una opposizione della vita presente con la vita beata divina, si richiama anche Empedocle in fr. 119; 147, cfr. anche 115, 8; 125.

(3) V. fr. 147 ove si dice dei *demoni* assunti agli dei:

con gli altri beati han consorte banchetto e dimora,
scarchi di doglie mortali, indenni da morte e da pena.

(4) È necessario poi tenere a mente che se gli ultimi editori (lo Stein e il Diels particolarmente) hanno seguìto il criterio

Per di più se il *poema fisico* conduceva sino alla soglia del *carme lustrale*, e già ne preannuncia la fede, v'è ragione di credere che anche in quest'ultimo si adombrassero i limiti della dottrina fisica. Plutarco, infatti nell'operetta « Sull'esilio » (1), citati i primi versi del fr. 115 — che descrivono con gran *pathos* orfico la migrazione delle anime — aggiunge: « mostra così Empedocle che non solo egli (2), ma come lui siamo tutti in questo mondo erranti, pellegrini e fuggiaschi; *poichè egli dice*: *non il sangue o un commisto soffio*, *o uomini*, *è l'essenza ultima dell'anima*, *ma da questi è conformato il corpo, che è terrigeno e mortale; il nascer dell'anima invece*, *che d'altronde viene in terra*, *egli chiama benignamente peregrinazione*, *col più blando dei nomi*, mentre in verità fugge essa ed erra, cacciata da divini imperii e leggi ». Le parole da me trascritte in corsivo son credute un' illazione di Plutarco, anzi che una parafrasi di un testo empedocleo (3). Ma se si osserva che Plutarco scrive: « *dice* egli (Empedocle) » e che

---

di attribuire al poema lustrale tutti i frammenti, citati senza indicazione di luogo, che accennano a teorie mistiche, questo criterio non è però del tutto sicuro, e se noi possedessimo interi i due poemi, o avessimo più copiose indicazioni sull'appartenenza dei frammenti, dovremmo forse modificarne la collocazione.

(1) *De exil.* 17 p. 607 *C.* Si noti che la credenza che il principio vitale fosse nel sangue era già nella poesia omerica; per l'aria come l'elemento vitale nei filosofi antecedenti ad Empedocle v. Anaxim. fr. 2.

(2) V. fr. 117 sgg.

(3) Il Diels le ommette addirittura nella citazione del passo plutarcheo p. 266, 32 sgg.

Empedocle stesso nel *poema fisico* osserva che dagli elementi commisti risultano solo « quante cose sono manifeste » (1), mi pare più prudente credere che Plutarco qui parafrasi, con espressioni proprie, il testo che seguiva al frammento che cita, come fa in tutto il passo.

E del resto nell'ultimo libro delle *Metamorfosi* (2) di Ovidio (in un episodio ricco di imitazioni dal *poema lustrale* di Empedocle), vi sono alcuni versi che bene si accostano a questo passo che Plutarco parafrasa:

O genus attonitum gelidae formidine mortis! (3)
Quid Styga, quid tenebras et nomina vana timetis,
Materiem vatum, falsique pericula mundi?
Corpora, sive rogus flamma, seu tabe vetustas
Abstulerit, mala posse pati non ulla putetis (4).
Morte carent animae; semperque priore relicta
Sede novis domibus vivunt habitantque receptae,
Ipse ego, nam memini... (5).

Nel poema lustrale di Empedocle era dunque probabilmente indicato, dopo il fr. 115 — con questo accenno allo struggersi di tutto quanto è terreno e connesso alla vita degli organi — il passaggio alle peregrinazioni che il poeta stesso aveva subite.

---

(1) Vedi fr. 23, 10 e cfr. s. p. 268 e n. ad loc.

(2) XIV 153 sgg. Per altre imitazioni vedi il mio commento; la massima parte furono ingegnosamente notate dal PASCAL in *Graecia capta*, p. 129 sgg.

(3) Cfr. EMP. fr. 124, 1.

(4) Cfr. l'espressione simile *πάρα δειλὰ καὶ ἐσθλά* fr. 15, 3: e nota che non mancano espressioni tra loro simili nel poema fisico e i *καθαρμοί*.

(5) V. fr. 117. In Ovidio, è Pitagora che parla e descrive le sue reincarnazioni.

*
* *

Il *poema lustrale* — tanto se fu scritto allorchè il poeta già aveva ferme le linee essenziali del poema fisico, senza pure ancora averlo composto, ovvero in un intervallo di quest'opera di più lunga lena, come se seguì ad esso cronologicamente — chiude esattamente il ciclo del pensiero di Empedocle. Rappresenta la fede, che risponde ai problemi dinanzi a cui la scienza si arresta, come il mito che conclude i dialoghi platonici.

Ma questa fede e questo mito non son velati dall'ironia del discepolo di Socrate: l'orfico nei versi di Empedocle parla risolutamente. Al suo discepolo Pausania, preludiando alla scienza, annunzia egli che nulla avrebbe detto che la religione non consentisse: similmente, assumendo il linguaggio della fede dinanzi alle turbe, afferma sicuro:

amici, ben so che l'anima pura del vero
è nel messaggio ch'io reco, ma, sospettosa ai mortali,
so che la mente si schiude malfida a parola di fede (1).

È il profeta che parla, ma non dimentico della dottrina del filosofo: ciò si sente subito nel proemio, in quei versi che con grande e misteriosa poesia espongono la dottrina orfica:

È vaticinio del Fato, decreto antico dei numi,
sempiterno, con ampi giuramenti ben suggellato,
che se qualcuno le membra di sangue colpevole insozzi,
od anche spergiuri, seguendo la bieca Contesa,

(1) Fr. 114. Questo frammento del *poema lustrale* è parallelo del resto al fr. 5 del poema fisico.

(dei demoni alcuno che in sorte hanno vita longeva)
dieci volte tre mila errando stagioni, fuggiasco
da numi beati, rivesta le innumeri forme mortali,
muti per lunga vigilia gl'infausti sentier della vita!
Tuffali l'etere immenso nei gorghi ondosi del mare
che sulla terra li sputa, nell'ardūe vampe la terra
li sbalza del sole, ed il sole nei gorghi dell'etra:
l'un dopo l'altro li accoglie a tutti ugualmente odīosi!
tale errabondo dai numi un demone io sono fuggiasco,
irretito nei lacci della Contesa furente! (1).

Anche qui, come nel poema fisico (2), è un giuramento a cui è sottoposta la legge del fato, anche qui è un decadimento di esseri per opera della Contesa, qui pure è il vortice degli elementi, in cui sono sbattute le anime. Il tono però è diverso, non solo perchè diversa è la finalità del poema, ma anche perchè diverso è il pubblico a cui si rivolge il poeta. L'uditore ideale non è più il discepolo, che Empedocle ha ritratto, in un rapido tocco, quasi presente, con occhio ammirato della scienza del maestro (3); ma la turba del popolo sull'acropoli luminosa di Acraganto. Il poema sarà recitato ad Olimpia dal rapsodo: occorrono dunque, non dottrine sottili ma immagini vaste figurazioni brillanti quali la folla ama. Per di più il mito religioso non segue all'opera del filosofo, come nei dialoghi platonici, chiuso in un sol volume, che il lettore può risvolgere e commentare; la continua invece o la prepara, ma in un altro spirito, e con altro fine. Eppure, i rapporti sono continui. Anche nei *καθαρμοί* è la Contesa che è causa della deca-

(1) Fr. 115.
(2) V. fr. 30 cfr. s. p. 236; fr. 35, 14 sg.; *ibid.* 4 sgg.
(3) Fr. 17, 21.

denza dell'antica vita ed unità divina, ed è l'Amore, la Grazia, che tende a ricostituirla:

> aborre la Grazia dall'inamabile Fato (1).

Il mondo ove decade l'anima è quale conosciamo dal poema fisico, con la sua fatalità di male, di malattia e di morte:

> . . . . . odioso soggiorno
> dove l'Odio (2) e la Strage, e l'altre stirpi dei Mali,
> squallidi morbi, putredini e diffluir delle membra,
> di Sventura nel prato per l'ombra balzano erranti (3).

È insomma il *mondo del divenire*, con quelle antinomie di principî contrari, negli elementi e nelle forze, su cui si imposta la fisica di Empedocle (4); ma essi sono adombrati qui nei nomi mitici, come li vede la fantasia popolare. Son geni e fate, se possiamo dir così, di quella fiaba che anche i greci conobbero (5): « Ivi era la Fata Terra e la Fata Sole dall'acuto sguardo, la sanguigna Contesa, l'Armonia dall'occhio tranquillo ed austero, la Bella e la Brutta, la Tarda e la Veloce, l'amabile Vera e l'Ingannatrice dalle pupille fosche..... la Fata Nascita e la Fata Morte, la Fata Sonno e la Fata Risveglio, l'Instabile e la Quieta, l'Augusta ricca di corone, la Sordida, la Silente, la Voce » (6).

---

(1) Fr. 116.
(2) *Κότος*, come è detta la Contesa in fr. 21, 7.
(3) Fr. 121.
(4) V. s. p. 183 sgg.
(5) Vedi sulla fiaba popolare greca il bello studio del Romagnoli in *Musica e poesia nell'antica Grecia*, Laterza, 1911, p. 127 sgg.
(6) Fr. 122 sg.

Per la sua gente, per i coloni Siciliani che delle stirpi doriche amano la forte lingua, Empedocle assunse nelle figurazioni del mito, i nomi femminei (*Φυσώ*, *Κινώ*, ecc.) che suonano nel linguaggio del popolo e riecheggiano le parole della scienza. I concetti nuovi della filosofia ionica, sono vezzeggiati nei simboli della favola, come geni avversi e benigni che presiedono alla vita, quali, presso i Romani, le dee, *Cuba*, *Potina*, *Levana*, e le altre innumeri che presiedono ai primi bisogni e ai primi passi del fanciullo.

Come, nel *poema fisico*, un tempo prefisso è determinato al ciclo cosmico, ove l'unità divina decade o si riconquista, così anche nel *carme lustrale*, un ordine fisso di stagioni è sancito al ciclo delle anime (1). In ambedue i poemi il mondo ha conosciuta un'età più lieta, sotto il dominio di Afrodite, l'Amore; ecco i versi del carme lustrale:

Ares non era ancor dio fra essi, nè l'aspro Cimento,
nè Giove lor re, nè Crono, nè pur Posidone;
ma sola Cipri regina.
Effigïati doni e vittime offrendo dipinte
a lei pregavano supplici, e soaveolenti profumi
porgevan con vergine mirra e il molle vapore d'incensi.
D'api biondi libami spargevano prodighi al suolo,
nè sangue profuso di tori macchiava i candidi altari;
chè sopra ad ogni altro pareva obbrobrïoso costume,
divelte l'anime ai corpi cibarne le nobili membra (2).

Come più temprate e benigne sono nel poema fisico le condizioni della vita quando giunge al colmo

(1) V. s. p. 235 n.
(2) Fr. 128.

il periodo dell'Amicizia, così qui tutta la natura era in pace in quest'età lieta:

però che mansi eran tutti, ed ai mortali benigni,
le fiere e gli uccelli, per mite fiamma d'Amore (1).

Secondo il poema fisico, per opera della Contesa, nella vicenda cosmica, gli elementi immortali si trasformano nelle cose soggette a morte, ed assumono le infinite forme dei viventi:

ciò ch'era franco da morte conobbe allor vita mortale,
ciò ch'era puro fu misto, mutando ogni cosa suo corso,
onde famiglie mortali balzarono innumeri effuse,
varie tra loro di forme, mirabili in vista parvenze (2);

allo stesso modo, nel carme lustrale, il demone avverso (l'Odio) di vive rende morte l'anime; perchè la vita terrena è morte (3).

Nella fisica di Empedocle, ogni cosa ha coscienza, ed ogni essere animale o vegetale ha un'anima (4) — anzi il poeta si compiace di nominare sempre insieme piante, animali ed uomini, come componenti un'unica vita universa (5) — nel poema lustrale quante sono

---

(1) Fr. 130; cfr. s. p. 230 sgg.
(2) Fr. 35, 14 sgg.
(3) Emp. fr. 125:

morte di vive le rende, mutando a ciascuna lor vista.

Confronta il frammento citato di Euripide, p. 264, n. 2. Vedi anche gli altri luoghi di Euripide e di Platone citati p. 270, nota 2.
(4) Cfr. A 70.
(5) Fr. 9; 21, 10 sg.; 20; 23, 6 sgg.; 82.

le specie di viventi, tante sono le tappe della vita dell'anima:

però che già un tempo rinacqui fanciullo e fanciulla,
muto pesce dell'onde, rinacqui, arbusto ed uccello.
. . . .
fra le belve, leoni, ch'hanno aspro giaciglio nei monti,
rinascono, allori fra gli alberi folto chiomati (1).

Come unico è l'Amore che regge le sorti del mondo lottando con la Contesa, così una sola è la legge di giustizia fra gli esseri, che comune hanno principio e si scambiano la vita:

sola una legge del giusto per l'etere invitto si stende,
pei vasti confini di luce flagrante nel cielo (2).

E non diversa è nei due poemi la figurazione del poeta stesso: il poema fisico si chiude (3), annunziando mirabili opere di cui il Maestro avrebbe appreso l'arte a Pausania; i *καθαρμοί* si aprono con l'aspettativa delle turbe che non minori meraviglie s'attendono dal profeta e medico d'anime e di corpi:

E allora ch'io giungo nelle città popolose
mi veneran uomini e donne e mi seguono in folla
infiniti, bramosi d'apprender la via di salute;
e chieggono oracoli gli uni, o d'ogni sorta di morbi,
ansïosi s'attendon la dolce parola che sana,
lungamente trafitti dalle implacabili doglie (4).

---

(1) Fr. 117, 127.
(2) Fr. 135.
(3) Il fr. 111, a cui alludo, appartiene certo al poema fisico (v. n. ad loc.): che fosse in fine non è che una congettura del Diels, che però mi pare probabile (v. s. p. 63 n).
(4) Fr. 112, 7 sgg.

Il poema lustrale è dunque, anzi che una ritrattazione, una grande allegoria del poema della natura. In questo la fisica è al centro come oggetto principale e sempre presente: dell'anima mistica appena è un accenno vago; nel poema lustrale invece la storia dell'anima mistica è il soggetto, ma lo sfondo è lo stesso universo che il fisico ha ideato, col suo ciclo, le sue leggi, le sue forze, la sua comunità di esseri (1). E non diversa è in realtà la costruzione di un mito platonico. Empedocle e Platone son poeti ellenici; appartengono cioè ad una stirpe ricca di fantasia e troppo spontaneamente creatrice per curare troppo di portare le analogie sino al fondo. Son le età tarde, riflessive, povere di spirito poetico, che conducono l'allegoria sino alla minuzia gretta e servile: non andremo perciò più oltre nel confronto.

***

Per noi la significazione del poema lustrale non è realmente filosofica, ha esso piuttosto un valore poetico e di coltura. Lo spirito di Empedocle è, come abbiamo già detto, affine all'età che lo precedette assai più all'età che gli segue. Egli appartiene al periodo che vide sorgere e diffondersi nello spirito greco un nuovo ardore religioso, un più intimo senso della personalità, egli appartiene all'età romantica, se possiamo dir così, della cultura greca, l'età della lirica. Più di ogni altro filosofo ha un senso profondo della

---

(1) Un confronto interessante è anche nel fr. 153 *a* (dei *καθαρμοί*) in cui era espressa miticamente la teoria del poema fisico sulla formazione del feto, cfr. A 83.

sua persona, sente la sua missione di maestro e di profeta, si rappresenta icasticamente nella sua predicazione, esprime il proprio pensiero in forma personale e diretta (1). In questo egli ricorda gli elegiaci ed i poeti gnomici: Solone, Mimnermo, Teognide. L'età attica è bene altrimenti impersonale. Platone si cela dietro il maestro; Aristotele è oggettivo, freddo, impassibile, simile nello spirito a Tucidide; nella scuola platonica, quando era ancor giovane, lo si chiamava « *la Mente* ». Ma in questo senso esaltato che Empedocle ha della propria persona, fiducia e smarrimento, animosità e tristezza si susseguono. Quando dopo il proemio del poema lustrale, leggiamo questi versi, in cui passa come un'ombra di tristezza:

Ma perchè tanto m'indugio, come se fosse gran vanto
se a tutti sovrasto i molto infelici mortali?

vien fatto di pensare a quei versi del Faust, in cui l'uomo che sta fra l'evo medio e la rinascenza, si raffigura scorato e dubitoso di sè, di fronte all'ammirazione delle turbe:

Den Menge Beifall tönt mir nun wie Hohn.
O könnest du in meinem Innern lesen,
wie wenig Vater und Sohn
solch eines Ruhmes wert gewesen! (2).

Lo scoramento di Faust è più profondo non solo perchè, sotto la figurazione antica, egli esprime la

---

(1) V. fr. 111; 112; 139; 124; 119; 118; 117; cfr. fr. 4; 5; 17; 35; 38, 1; 9; 21; 23; 24; 25; 62.

(2) *Faust* P. I (scena dinanzi alla porta della città).

coscienza moderna del Goethe rispetto alla coscienza medioevale, ma anche perchè la scienza che Faust ha studiata è senile e stanca. Egli ha studiato « filosofia, giurisprudenza, e, pur troppo, anche teologia » con « ardente pena », ma nulla ha creato di suo. Empedocle invece non è vissuto sui libri, ma bensì nella ricerca e nell'intuizione. Pur tuttavia anche in lui è la medesima aspirazione dell'uomo dell'età media e della rinascenza romantica; anch'egli si sente « un'immagine che tende a raggiungere la divinità » (1). Ora questa condizione di spirito che Empedocle rappresenta è stata profondamente vissuta nell'età greca. Se Saffo, Alceo, Anacreonte, segnano il fiorire della personalità nella passione, la letteratura orfica rappresenta il culmine della personalità nella mistica. L'anima dell'uomo, con la sua storia, con le sue speranze, si è posta così al sommo del mondo. E questi due fatti di cultura sono strettamente connessi. Le due più ricche fonti di poesia mistica, nella Grecia antica, sono in un lirico, Pindaro, ed in un filosofo, Empedocle. In ambedue è il medesimo mistero che cinge la vita, e che solo ha la sua soluzione in una legge d'oltre tomba; canta Pindaro:

a quanti concede Perséfone del fallo antico riscatto,
l'anime al supero sole nel nono anno ridona;
sorgon da essi le vite di prenci magnanimi e d'uomini
per strenua forza e saggezza supremi, e nei secoli vanno,
fra tutti i mortali santissimi eroi venerati (2).

---

(1) Vedi la definizione degli uomini nel *Faust*: " *Gebilde strebsam die Gottheit zu erreichen* " cfr. Emp., fr. 115, 7; 146 sgg. È bene studiata la posizione psicologica del protagonista del *Faust* in G. A. Borgese *Mefistofele*, Firenze, 1911, p. 107 sgg.

(2) Pind. fr. 133.

E se Pindaro ha congiunto la mistica all'esaltazione lirica della vita, che non muore nell'individuo, ma si propaga nella gente, e stringe nelle auree anella dei miti gli uomini presenti agli eroi delle età antiche, le città alle divinità eponime, il fiore del presente alla gloria del passato, Empedocle l'ha congiunta alla storia della natura, con le sue successioni d'esseri e le assunzioni all'unità divina. Ma ambedue sono poeti del sogno romantico che aspira a varcare oltre il mondo ed il presente ad una felicità meravigliosa e senza contrasti:

Flagra la vampa del sole, quand'è qui notte, laggiù,
e prati di rose purpuree è tutto il pomerio,
adombrato d'incensi e d'aurei frutti foltissimo.
Di cavalli s'allegrano, di ginniche gare e di dadi,
o al suon delle cetere,
gemmante per essi fiorisce la gioia;
per tutta la terra dolcissimi s'effondono effluvii,
chè sempre alle rutile fiamme, sull'are offerti dei numi
si mescon d'aromi i mille profumi (1).

Così mentre cresce il senso della personalità, lo scontento del presente si manifesta vivo in Grecia. Esiodo, il primo poeta greco che abbia segnato l'opera sua d'un'umanità personale, concreta e definita, è pure il primo che l'abbia espresso chiaramente nel mito delle età del mondo. Ma questo sentimento ha una continuità profonda nella cultura greca. L'isole dei beati, i giardini di Febo, che Sofocle ricorda in un bel frammento:

---

(1) PIND. fr. 129-130.

di là dai mari e dalle terre estreme,
ov'ha la notte fonte e 'l ciel si schiude,
sono di Febo i verzieri antichi (1).

hanno una larga letteratura nel mondo classico, che sta al confine fra la leggenda e la storia. Narra infatti Sallustio che Sertorio, stanco di contese, avrebbe navigato alle isole dei beati (2). E Orazio stesso, tra le guerre di parte della sua giovinezza, è assalito dal medesimo desiderio:

nos manet Oceanus circumvagus arva beata,
petamus arva divites et insulas! (3).

---

(1) SOPH. fr. 870 Nauck[2]. Confronta anche la *rêverie* del coro euripideo (*Hippol.* 732 sgg.):

Oh d'ardue rupi lontane
nell'ombre posare soletta!
E uccello pennuto librandomi
a volo, per opra d'un nume,
sul flutto lanciarmi insonne dell'Adria,
lanciarmi sull'onda d'Eridano,
là dove sul gorgo purpureo,
piangenti Fetonte le vergini
i nitidi stillano dorati raggi dell'ambra;

—

o delle Esperidi ai lidi
canore ne gli aurei verzieri,
là dove il signore dei vortici
ai nauti varcare divieta;
e gl'ampii confini del cielo riposano
sul dosso d'Atlante, e d'ambrosia
le fonti divine zampillano
d'intorno alla reggia santissima
di Giove, e s'effondono i doni beati pei numi.

(2) SALLUST., *hist. fragm.* I 61 Kritz: cfr. anche PLUT. *Sertor.* 8.

(3) HOR. *Epod. XVI* 41 sgg.



Di tutte queste correnti di cultura, e di tutte queste aspirazioni mistiche, il *poema lustrale* di Empedocle è la testimonianza letteraria antica più copiosa: tale è realmente la sua importanza e il suo valore. Si può dire che ovunque in Grecia sarà un eco di parola mistica, ivi è il ricordo di Empedocle: nel mito platonico del *Fedro*, nella filosofia di Posidonio, nel platonismo e nel pitagoreismo di Plutarco, in Porfirio, negli scrittori cristiani, nei tardi inni orfici. Quando i Greci ne applaudivano la recitazione in Olimpia, vedevano in esso una nuova forma di letteratura, che cresceva da una predicazione rituale, salendo a dignità d'arte.

Nato da aspirazioni vaghe, da un cerchio un poco settario, il poema risente qua e là della sua origine; sfiora talvolta il ridicolo, quando con tono profetico bandisce l'astensione pitagorea dalle fave (1), ed ha tocchi macabri nella descrizione del padre che s'appresta a sacrificare il proprio figlio, rinato in forma ferina (2). Pindaro seppe assai meglio trarre dalla mistica i quadri più brillanti e puri, in cui riposa la sua poesia, intesa all'esaltazione dell'energia intelligente e splendida. Ma è in Empedocle un'inquietudine dolorosa, un prender su di sè la passione tragica del mondo, che lo affratella agli spiriti più umili e inquieti. Pindaro ha il lirismo della mistica; Empedocle

(1) Fr. 141. Vedi la derisione in CRATETE fr. 17 (I 135 K.).
(2) Fr. 137.

il tragico, il mistero, l'invettiva, la polemica, l'eloquenza della persuasione. Il dramma della personalità mistica, con le sue speranze e i suoi abbattimenti, raramente è stato più profondamente espresso in Grecia.

Pur tuttavia nel poema di Empedocle, nonostante alcuni tratti grandiosi, si sente una contrastata impotenza di raggiungere un'alta poesia veramente universale; v'è un non so che di ristretto che è proprio dell'orfismo. Non è un canto che sgorga pieno, e puro, nella convinzione di anime che hanno fatto della religione la loro vita; non v'è la persuasione di un popolo intero che dà un'eloquenza mirabile ai salmi biblici, è il prodotto letterario d'una fede bramosa, inquieta, non destinata mai ad imporsi veramente trionfatrice. Si sente insomma che l'orfismo non s'è mai fuso interamente allo spirito greco.

Eppure nell'orfismo d'Empedocle sono in germe tutti quegli elementi che costituiranno l'interesse e l'influsso dei culti asiatici nel paganesimo morente, e prepareranno l'avvento della religione cristiana.

V'è anzitutto l'*amore dell'immortalità* concessa ai puri, che fa scomparire ogni differenza mondana; quella passione abbattutasi sul mondo romano che conferisce un fascino così grande alle religioni orientali quando vengono in contatto col mondo classico (1). E tale passione trionfatrice sovrastò su tutti i problemi spirituali, sì che uomini, come S. Agostino, che pur sentivano profondamente il problema filosofico,

(1) Vedi FR. CUMONT *Le religioni orientali nel paganesimo romano,* Trad. ital. Laterza, 1913 p. 44 sgg.

in un punto essenzialmente si sentirono staccati dall'epicureismo, per la negazione cioè dell'immortalità dell'anima, senza cui la vita appariva disfiorata del suo compimento (1). Arnobio stesso si convertì al cristianesimo, perchè dubitava che l'anima sua morisse, e credeva che Cristo solamente potesse garantirla dall'annientamento finale (2). Anzi questa immortalità in Empedocle è congiunta, come nei misteri di Osiride, a tutta la vita della natura, per quella comunione dell'individuo col mondo che l'uomo classico ama. Empedocle è uno dei primi che in Grecia abbiano annunziata quella poesia della morte, come consacrazione e purificazione dello spirito, che è sancita nel *Fedone* Platonico e si conchiude con l'ultima parola di Cristo morente: *τετέλεσται*. Egli ha dato dignità d'arte alla figurazione del superuomo mistico, che già si sente prossimo agli dei, figurazione che noi ritroveremo in culture così differenti, sino al romanticismo tedesco con la letteratura occultistica di Jan Paul e del Novalis (3). L'orgoglioso grido empedo-

---

(1) AUGUSTIN. *Confess.* VI 26 " et disputabam cum amicis meis Alypio et Nebridio de finibus bonorum et malorum, *Epicurum accepturum fuisse palam in animo meo,* nisi ego credidissem post mortem restare animae vitam et tractus meritorum, quod Epicurus credere noluit, et quaerebam, si essemus immortales et in perpetua corporis voluptate sine ullo amissionis terrore viveremus, cur non essemus beati aut quid aliud quaereremus ".

(2) V. CUMONT op. cit. p. 225, di cui riproduco quasi le parole.

(3) V. su questa letteratura SPENLÉ *Novalis* p. 73 sgg. Herder stesso vide con simpatia queste correnti mistiche: v. J. G. MÜLLER " Protestantische Monatsblätter für innere Zeitgeschichte " Gotha 1859 I p. 188 sgg.

cleo resta nel manuale poetico della vita pitagorica, nel *Carme aureo*, come l'espressione più sicura della promessa beata:

Quando, il corpo spogliato, all'etere libero voli
franco da morte sarai, tu nume immortale non uomo (1).

Il concetto di una lotta continua fra due potenze demoniache avverse, il bene ed il male, che è l'elemento più significativo della filosofia di Empedocle, è pure la ragione principale del trionfo del culto di Mitra nel mondo romano. Su di esso si fonda una nuova religione di soldati, che sentono la loro missione nel mondo come in un campo di battaglia. Ad essa è connesso il *lealismo*, per cui quella fede acquista un vero valore di religione di Stato (2). Ora, oltre all'omicidio, la colpa che più rileva Empedocle è precisamente lo spergiuro (3).

Così pure nelle parole con cui Empedocle afferma:

. . . . . un demone io sono fuggiasco,
irretito nei lacci della Contesa furente (4),

---

(1) *Χρυσᾶ ἔπη* v. 70 sg.: cfr. Emp. fr. 112, 4.
(2) V. Cumont op. cit. p. xviii sgg.
(3) Emp. 115, 4. In questo però Empedocle si ricollega alla più antica tradizione religiosa greca: vedi la formula del giuramento nell'*epos*: *Γ* 276 sgg. (cfr. T 258 sgg.):

Giove padre, ch'imperi dall'Ida, massimo, augusto,
m'odi, e tu Sole che tutto contempli ed ascolti,
m'odano i fiumi e la Terra, m'udite o numi dell'Ade,
che i defunti punite, se in vita furon spergiuri.

Formula che però è una sopravvivenza di fede mistica, altrove generalmente oscurata nei poemi omerici: v. Rohde *Psyche* p. 64 sgg., cfr. Dieterich *Nekyia* p. 54 sgg.
(4) Fr. 115.

o maledice al giorno fatale quando toccò cibi impuri (1), è uno dei più singolari annunzi di quell'ascetismo orientale, che comanda la confessione pubblica delle colpe commesse nella vita presente o in quella anteriore alla nascita (2). In tal modo il culto civico della religione greca tende a scomparire, rimane la fede come un fatto più intimo di coscienza, che ricollega l'uomo al sovrannaturale e investe la vita di nuovi problemi. Per questo carattere nuovo del culto orfico è avvenuto infatti che le religioni orientali ebbero assai minore fortuna in Grecia che in Roma, negli ultimi secoli del paganesimo; perchè l'orfismo greco conteneva in sè quanto nelle fedi asiatiche seduceva le anime desiose di escire dal politeismo classico.

Lo stesso culto della catartica, da cui il poema lustrale ha il nome, risponde mirabilmente ai nuovi bisogni degli spiriti. In questa pratica assidua, in questi segni materiali che l'anima s'è conciliata col divino, è il riposo e la fiducia del credente. Il battesimo sanguigno che riceve l'iniziato al culto di Mitra nel *taurobolio*, fa che egli si senta rinato ad una vita nuova, investito di una forza suprema (3). E particolarmente per il rito della purificazione, condotto alla minuzia più formale, potè nel popolo ebraico, sottomesso, divelto dalla patria ed errante, formarsi un vincolo continuo, rinsaldarsi la persuasione per cui

---

(1) Fr. 139.

(2) Farnel *Evolution of Religion* p. 55; Gruppe *Griech. Mythol.*, p. 1545; Lagrange, *Religions sémitiques*, p. 225 sgg.; Schrauck *Babylonische Sühnriten* 1909 p. 46.

(3) Vedi C. I. L. VI 510; Prudent. *Peristeph.* X 1011 sgg.; cfr. Cumont *Mon. Myst. de Mithra* I p. 334 sgg.

esso si sentì il popolo eletto da Dio (1). In queste pratiche prende infatti forma materiale e concreta l'idealità umana, che si sommette ad una severa disciplina, sacrificando la propria volontà ad una legge impersonale.

Nella religione classica greca, il rapporto tra l'uomo e Dio, è rapporto estetico e contemplativo, d'invocazione e d'offerta; ma in Empedocle già si annunzia la persuasione che l'uomo religioso abbia virtù magiche, e sia dotato di un potere superiore. Di queste fedi mirabili avrà bisogno la religione nelle età tarde del mondo classico; un'eco ne è persino nella schietta e pura parola dei *Vangeli*, quando Gesù, nelle guarigioni che egli opera e nelle liberazioni degli indemoniati, scorge un segno palese che il regno di Dio è prossimo (2).

L'ultima forma religiosa del mondo pagano è nel culto degli elementi, non più raffigurati come capricciose divinità personali, ma considerati come armoniose potenze cosmiche in cui si rivela il sacro mistero della natura (3), quali appunto sono gli elementi nella fisica di Empedocle. Già in un poeta alessandrino, epicureo, spregiudicato verso il paganesimo antico, in Menandro, è un accenno di questa grave religione delle anime che sentono la vita universale nelle forme eterne della natura:

---

(1) V. Robert Smith *The religion of the Semites*, London 1894[2] p. 446 sgg.

(2) Math. XII 28 *εἰ δὲ ἐγὼ ἐν Πνεύματι Θεοῦ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ'ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.*

(3) V. Cumont, op. cit. p. 208 sgg.

Beatissimo è quegli, o Parmenone,
che rimirate ha queste cose auguste
senza cordogli: il sol che tutto illumina,
le nubi, l'acqua, il fuoco e l'ardue stelle;
e donde venne tosto ebbe ritorno.
Poichè immutate queste cose sempre
vedrà se molto o picciol tempo viva,
ed altre mai non ne vedrà più sante! (1).

Ma da questi ampi sfondi della religione naturale, si eleva, nel poema di Empedocle, la maggiore promessa dell'orfismo, comune pure ai misteri dell'Oriente, promessa di un nuovo mondo divino, rappresentato come una serena agape di spiriti affratellati (2). E Cristo che porge la coppa simbolica ai discepoli, in pegno del ritrovarsi tutti al banchetto celeste, rinnova la grazia dell'antica fede degli orfici, i quali riunendosi alla cena comune, in atti puri e semplici, vedono in quell'umile realtà consueta la promessa futura; nella pace della mensa terrena scorgono prefigurata la pace divina.

---

(1) Menander, *ap. Stob. Serm.* CXXI, 7.

(2) Sul banchetto mistico degli orfici vedi Plat. *Rep.* 363 *c*; cfr. Emp. fr. 147. Per le rappresentazioni pittoriche che ci rimangono di questa medesima credenza di Sabaziasti v. Cumont, op. cit. p. 229; cfr. anche Le Bant " *Rev. Arch.* " XX, 1869, 233 sgg.; per i paralleli con il *Nuovo Testamento*, vedi Marc. XIV, 22-25; Luc. XII, 37; XIV, 15; XXII, 29 sg; cfr. Loisy *L'évangile et l'église*, p. 38 sgg.

PARTE SECONDA

TESTIMONIANZE E FRAMMENTI

E quei che da quattro sostanze confidan che possan le cose,
dal fuoco, prodursi, dal vento, dal mar, dalla terra,
e primo fra essi Empedocle fu d'Agrigento:
lui la trivertice isola addusse del mondo alle prode,
l'isola bella che l'Ionio per grandi anfratti ricinge
d'aspro sale aspergendo le rive dai glauchi suoi flutti,
e, in varco angusto ondeggiante, il rapido mare diparte
le piagge d'Italia dai fini delle sue terre.
Quivi è l'orrenda Cariddi, e i vasti murmuri etnei
sempre ancora minaccian d'accogliere l'ire fiammanti,
onde di nuovo eruttata prorompa la vampa del fuoco,
e su sino al ciel folgoranti saettin le rutile fiamme.
Gran regione, miranda in modi molti agli umani,
degna per fama che ad essa accorran le genti a vederla,
opima di molte dovizie, di saldi maschi precinta;
ma nulla, ch'io sappia, di questo suo figlio produsse
più santo o più illustre, più caro a tutti i mortali,
e ancora i suoi canti, espressi da petto divino,
armoniosi sonando espongon mirabili veri,
sì che appena egli sembra di stirpe umana creato.

(Lucrezio I 714 sgg.: V. A 21).



[A]

TESTIMONIANZE

AVVERTENZA. — *L'asterisco indica che il testo a cui è apposto è stato aggiunto da me alla raccolta delle testimonianze.* — Le parole fra [ ] sono aggiunte come chiarimenti, o per citazione di testi; con i consueti segni [[ ]] ho indicato frasi che vanno espunte come glosse seriori; fra ⟨ ⟩ sono racchiusi gl'integramenti proposti di passi lacunosi. Le sigle H[istoricorum] G[raecorum] F[ragmenta] si riferiscono alla raccolta del MÜLLER, nella collezione del Didot. L'indicazione *Doxogr.* designa i testi dossografici greci pubblicati dal DIELS, *Doxographi Graeci*, Berlin, Reimer, 1879. Con l'abbreviazione O. A. è indicata la raccolta degli *Oratores Attici* del Sauppe.

VITA.

1. DIOG. LAERT. VIII 51 sgg. Empedocle agrigentino, secondo dice Ippoboto, nacque da Metone figlio di Empedocle. Questo riferisce anche Timeo nel decimoquinto libro delle *Storie* [fr. 93 FHG I 215] ⟨e aggiunge⟩, che illustre personaggio era l'Empedocle che fu nonno del poeta: con lui si accorda anche Ermippo [fr. 27 FHG III 42]. Similmente riferisce Eraclide, nel libro *Delle malattie* [fr. 74, Voss], che [Empedocle] era di una famiglia illustre in quanto che il nonno teneva cavalli da corsa. Dice anche Eratostene, negli *Olimpionici*, che il padre di Metone, fu vincitore nella settantesima prima olimpiade (a. 496), e segue in ciò la testimonianza di Aristotele [fr. 71].

(52) Apollodoro il grammatico, nelle *Cronache* [fr. 43 Jacoby] dice che

era figlio di Métone, ed a Turii,
allora che da poco era fondata,
dice Glauco [fr. 6 FGH II 24] ch'ei venne...

e aggiunge più oltre:

e quanti narran, ch'esule di patria
sen venne a Siracusa e combatteva
per essa contro Atene, affatto sbagliano,
a quel ch'io credo, poi ch'egli era morto
o vecchissimo, e questo non risulta (1).

Aristotele infatti [fr. 71 cf. § 74] (e con lui conviene Era-

---

(1) Probabilmente Apollodoro (in questa sua sciatta cronaca in versi) allude a Timeo, che nel libro XIII sg. trattava della spedizione di Atene contro Siracusa (cfr. ATHEN. VII 327 *b* XIII 589 *a*) e potè ivi far parola di Empedocle. Ad ogni modo l'allusione è incerta: cfr. infra § 71. Apollodoro, come abbiamo veduto (v. s. p. 48), stabiliva il *floruit* d'Empedocle nel 444-441 (Ol. 84), basandosi sul dato della fondazione di Turii; ponendo dunque egli la nascita del filosofo circa nel 484, e la sua morte nel sessantesimo anno di età (vedi *infra* la testimonianza di Aristotele), non avrebbe potuto esser vivo al tempo della spedizione siciliana (415). Lo STEINHART (*Encycl. Ersch. u. Grüber* I p. 85) pensava si potesse trattare della prima spedizione del 425; ma anche a quel tempo Empedocle era, probabilmente, già morto. Per il dato cronologico di Apollodoro cfr. più sotto § 74. Giova notare che il *floruit* è indicato approssimativamente nel 40° anno di età, e desunto, secondo il metodo di Apollodoro, da un qualche fatto notevole della vita del personaggio di cui parla; in questo caso sarebbe la visita fatta da Empedocle a Turii (v. § 52), visita attestata da Glauco di Reggio, testimone degno di fede, perchè contemporaneo di Empedocle. Come abbiamo detto altrove (p. 48), la testimonianza di Teofrasto (v. A 7) induce ad abbassare alquanto la data della nascita di Empedocle, cioè circa il 492 a. Chr.

clide) dice ch'egli morì a sessant'anni, e quegli che nella settantesima prima olimpiade vinse

col celete era il nonno a lui omonimo;

e così Apollodoro ne determina anche il tempo.

(53) Satiro, nelle *Vite* [fr. 11 FHG III 162], dice che Empedocle era figlio di Exeneto, e che egli stesso lasciò un figlio di nome Exeneto (1); e che nella stessa olimpiade egli vinse con il cavallo da corsa (2) e il figlio nella lotta, o nella corsa secondo dice Eraclide nell'*Epitome* [fr. 6 FHG III 169]. Io poi trovai nelle *Memorie* di Favorino [fr. 3 FHG III 578] che Empedocle sacrificò, in onore dei *theori* (3), un bue impastato di miele e di farina, e che ebbe un fratello di nome Callicratide. Racconta poi Telauge, il figlio di Pitagora, nell'*epistola a Filolao* (4), che Empedocle era figlio di Archinomo.

(54) Che fosse siciliano, nativo di Agrigento, attesta egli stesso sul principio del *Poema lustrale*:

O amici che l'urbe del biondo Acragante abitate,
presso l'acropoli alta...
(fr. 112 1-2).

Questo è tutto ciò che si riferisce alla sua stirpe.

Racconta Timeo, nel nono libro [fr. 81 FHGI 211], che egli fu discepolo di Pitagora (5); e aggiunge che riconosciuto reo di

---

(1) Cfr. Eus. *Chron.* I 204, Diod. XII 82, 1, donde risulta che Exeneto agrigentino vinse nello stadio nel 416 e nel 412.

(2) Si tratta dell'erronea confusione con il nonno accennata già da Apollodoro, cfr. s. p. 60.

(3) Qui Diogene aggiunge una notizia trovata da lui, a quelle che probabilmente aveva raccolte da Ippoboto; v. Bidez, p. 3. Sul sacrifizio di cui qui si parla v. s. p. 60, ed A 11; sulla magistratura dei *theori*, v. Daremberg Saglio *Dict. des antiquités gr. et rom.*, V 208 sg.

(4) Si tratta di una lettera apocrifa (vedi anche *infra* § 55 e § 75; cfr. Zeller *Berl. Sitz.* 1889, 990).

(5) Sulle testimonianze intorno all'educazione pitagorea di Empedocle, v. s. p. 58 sg.

divulgazione furtiva delle dottrine fu, come poi Platone, escluso dalla scuola, e che di Pitagora del resto egli stesso fece ricordo con questi versi:

Eravi un uomo fra essi di molta saggezza divina,
però ch'egli era d'ogni arte fra tutti i mortali Maestro...
(fr. 129, 1-2).

Altri dicono che in questi versi alludesse a Parmenide.

(55) Scrive Neante [fr. 20 FHG III 6] che, fino al tempo di Filolao e di Empedocle, i Pitagorei tenevano insegnamento pubblico, ma quando Empedocle ne divulgò le dottrine nei suoi versi, stabilirono che non vi fosse ammesso nessun poeta; e dice che questo anche accadde a Platone, infatti pure egli fu escluso. Quale di essi [Pitagorei] Empedocle avesse a maestro, non disse: perchè non è degna di fede la lettera che va sotto il nome di Telauge [ove si dice che] fu discepolo di Ippaso e di Brotino.

Teofrasto [*Phys. op.* fr. 3 D. 477, 18 n.] attesta che egli emulò Parmenide e lo imitò nei poemi. Anch'egli infatti espose in versi la sua dottrina fisica.

(56) Secondo Ermippo [fr. 27 FHG III 42] invece, non di Parmenide ma di Senofane fu emulo, e fu in relazione personale con lui (1) e imitatore negli scritti poetici; più tardi poi venne in relazione con i Pitagorei. Alcidamante nel *Fisico* [OA II 156 *b* 6 Sauppe] dice che, presso a poco nel medesimo tempo, Zenone ed Empedocle furono discepoli di Parmenide, ma poi si distaccarono dal maestro, e Zenone professò dottrine proprie mentre Empedocle passò alla scuola di Anassagora e di Pitagora, e di questo emulò l'austerità della vita e del portamento, di quello la dottrina fisica.

(57) Dice Aristotele nel *Sofista* [fr. 65 cfr. infra A 19] che Empedocle fu l'inventore della retorica, Zenone invece della dialettica. Altrove poi, nel libro *Dei poeti* [fr. 70], dice che

---

(1) Questo è impossibile, perchè Senofane morì c. il 480.

Empedocle fu omerico nella poesia, e valente nello stile, perchè è immaginoso e usa ogni altro scaltrimento d'arte poetica: ed aggiunge che avendo egli scritto anche altri poemi, cioè, la *Spedizione di Serse* e il *Proemio in onore di Apollo*, queste due opere bruciò poi una sorella di lui (o una figlia, come dice Jeronimo [fr. 24 Hiller]), l'una, cioè il *Proemio*, inavvertentemente, l'altra invece di proposito, perchè era incompiuta.

(58) E aggiunge pure che scrisse anche tragedie e i *Politici* (1). Ma Eraclide figlio di Serapione (2) dice che le tragedie sono opera di un altro Empedocle. Di esse ricorda Jeronimo che ne potè conoscere quarantatre, così pure Neante [fr. 21 FHG III 6] riferisce che le tragedie le scrisse da giovane e che egli stesso ne potè rinvenire sette. Che egli fosse anche ottimo medico e oratore, dice Satiro nelle *Vite* [fr. 12 FHC III 162]: ed infatti suo discepolo essere stato Gorgia di Leontini, che fu nella retorica insigne e ci lasciò un'arte retorica. Che Gorgia sia vissuto centonove anni riferisce Apollodoro nelle *Cronache* [fr. 39 Jacoby].

(59) Dice poi Satiro (3) che Gorgia stesso avrebbe riferito di essere stato presente a scongiuri magici fatti da Empedocle, chè del resto di tali arti e di più altre Empedocle stesso fa professione nei suoi versi, ove dice:

Quanti rimedi dei mali vi sono e a vecchiezza riparo
conoscerai, perch'io bramo solo a te queste cose svelare;
degl'indomabili venti saprai tu l'ira placare
ch'impetüosi balzando disseccan le messi fiorenti,
e docili al tuo volere ancor richiamarli veloci;
di nubilosa pioggia agli uomini sorger farai

---

(1) Vedi, su queste e le altre opere di Empedocle, s. p. 101, 106.

(2) Si tratta di Eraclide Lembo (su cui vedi Susemihl *Gesch. d. Al. Lit.* I 501 sgg.) da non confondersi con Eraclide Pontico che è ricordato spesso in questa *Vita*.

(3) Sulla notizia di Satiro vedi s. p. 9 n.

nitidi soli fecondi, e dall'estiva caldura
rivi di pioggia che freschi irrighino l'etere ardente.
Tu dalle case dell'Ade trarrai dei defunti la vita! (fr. 111).

(60) Anche Timeo ricorda, nel decimottavo libro [fr. 94 FGHI 215], che Empedocle per molti fatti fu oggetto di meraviglia (1); perchè in un'occasione in cui i venti etesii soffiarono così violentemente da rovinare il raccolto, fece egli scuoiare degli asini e farne degli otri, da porre sui colli e sulle alture, per arrestare il vento; sicchè, essendo questo cessato, fu detto " domatore dei venti ". Eraclide nel libro *Sulle malattie* [fr. 75 Voss] dice che anche a Pausania rivelò in qual modo avesse curato la donna esanime (2), e Pausania era il suo amato, dicono Aristippo e Satiro, ed a lui dedicò il poema *Sulla natura*, con questo verso:

M'odi, Pausania, che figlio sei d'Anchito il saggio (fr. 1)

ed in suo onore scrisse pure un epigramma (3):

(61) Pausania d'Anchito figlio, che l'arte sua reca nel nome,
Asclepiade insigne, crebbe la patria Gela;
molti infelici trafitti, d'aspri mali struggenti,
ai tenebrosi regni di Persefone tolse.

---

(1) Su quanto segue v. s. p. 72 sgg.

(2) " *Esanime* ", letteralmente: *la donna senza respiro*. Che fosse una specie di catalessi, risulta, oltre che dalle linee seguenti, anche dai passi di autori antichi in cui questa guarigione è ricordata, vedi lo studio del Bidez p. 32 sgg.

(3) L'epigramma pare apocrifo, e come tale è posto dal Diels tra i frammenti spurii (fr. 156). A farlo ritenere apocrifo non è però sufficiente ragione il fatto che da altre testimonianze risulta (vedi infra §71) che Empedocle premorì a Pausania, perchè l'epigramma potrebbe non essere funerario. Però esso è altrove (Anthol. P. VII 508) attribuito a Simonide. Ciò che mostra che neppure gli antichi fossero d'accordo nel ritenerlo di Empedocle. Nel primo verso, *Παυσανίην ἰητρὸν ἐπώνυμον Ἀγχίτου υἱόν*, è intraducibile il gioco di parole, che si origina dalla significazione etimologica del nome *Pausania*, cioè *che lenisce il dolore*, donde è detto che egli manifesta nel nome l'arte sua.

Riferisce Eraclide [fr. 72 Voss] che la donna esanime presentava tali sintomi, che, cioè, si manteneva da trenta giorni senza respiro e senza battito di polso; donde lo disse medico e indovino, riferendosi anche a questi versi:

(62) O amici che l'ampia città del biondo Acragante abitate,
presso l'acropoli alta, sol d'opere buone pensosi,
d'ospiti porti fedeli, ignari di tutto ch'è turpe,
salvete! fra voi, io nume immortale, non uomo,
m'aggiro, da tutti, siccome conviensi, onorato,
di sacre infule il capo e floridi serti precinto.
E allora ch'io giungo nelle città popolose
mi veneran uomini e donne e mi seguono in folla
infiniti, d'apprender la via di salute bramosi;
e chieggono oracoli gli uni, o d'ogni sorta di morbi
ansïosi s'attendon la dolce parola che sana.... (fr. 112).

(63) Riferisce anche (1) che egli dice grande Acragante, perchè la sua popolazione era di ottocento mila uomini. Del lusso dei suoi concittadini disse Empedocle: " Gli agrigentini sono insaziati di godere, come dovessero morire il domani, e costruiscono i loro palazzi come se dovessero vivere eternamente ". Il *Poema lustrale* è fama abbia cantato ad Olimpia il rapsodo Cleomede, come riferisce anche Favorino nelle sue *Memorie*. Di lui Aristotele [fr. 66] dice anche ch'era uomo di sensi liberali e schivo di ogni sorta di comando, come si può dedurre dall'avere egli rifiutato il regno offertogli (come

(1) " *Riferisce anche...* " cioè, pare, Timeo (cfr. Diod. XIII 82, 6) che forse citava tale cifra, certo esagerata, della popolazione di Girgenti. Il testo dà: *μέγαν δὲ τὸν Ἀκράγαντα εἰπεῖν φησι ποταμὸν ἄλλα*; dove le due ultime parole sono evidentemente un resto di una glossa marginale, che va tolta. Il Diels la chiude fra []; io l'ho senz'altro ommessa, per non intralciare inutilmente il discorso. Secondo Diodoro XIII 84 la popolazione di Agrigento, contando cittadini e stranieri, era di duecento mila abitanti; vedi su questi dati Freemann op. cit. II 396.

dice Xanto nello scritto su Empedocle) preferendo una condizione di vita modesta.

(64) Lo stesso riferisce (1) Timeo [fr. 88 *a* FHG I 214], e

---

(1) Su questi fatti, che riguardano l'azione politica di Empedocle, vedi il mio studio, p. 78 sgg. e il Bidez, citato ivi. La narrazione di Laerzio, sciatta e stentata, e l'assoluta mancanza di ogni considerazione sugli antecedenti dei fatti narrati, rende il racconto alquanto ridicolo. Bisogna pensare che siamo in un periodo di crisi politica; in Agrigento la minaccia del ritorno di un governo aristocratico era continua, e se ne potevano vedere i sintomi in fatti anche di poco conto. È anche probabile che già i due nemici politici di Empedocle avessero dato altri segni di tendenze ambiziose ed oligarchiche. Diogene Laerzio, come sempre, coglie solo l'aneddoto, di cui è ghiotto, e ne restringe la significazione ad un fatterello meschino e sproporzionato alle conseguenze che avrebbe avuto.

Giustamente il Bidez ricorda, in questo proposito, le condizioni politiche della Francia nel periodo della rivoluzione francese: il giacobinismo di Empedocle va dunque giudicato in relazione alle condizioni dei tempi. È significativo infatti che Timeo, lo storico della Sicilia, che bene le conosceva, dia certamente lode ad Empedocle di schietti sensi liberali. Le parole precise, con cui espresse Timeo, nelle linee seguenti, il suo giudizio su Empedocle come politico, si sono perdute nel testo di Diogene; il Diels, che almeno nel senso generale ha compreso bene come debba essere integrato il passo (v. n. seguente) dalla frase ἀλαζόνα καὶ φίλαυτον, " *millantatore ed egoista* " — con cui è espresso il giudizio di Timeo su Empedocle, quale si rivelava, secondo lui, nei versi del *Poema lustrale* —, ha colmato la lacuna, supponendo sia caduto nel testo μέτριον καὶ ἐπιεικῆ " *moderato ed equo* ", che riassumerebbero l'opinione di Timeo sull'attività politica di Empedocle. E μέτριος e ἐπιεικής sarebbero certamente contrapposti di ἀλαζών e φίλαυτος; ma chi consideri i fatti, che Timeo stesso riferiva e da cui desunse il giudizio, l'espressione che il Diels suppone caduta, non pare molto appropriata; e appena si dovrebbe conservare se fosse nel testo, non introdurvela per congettura. Quanto a me, credo più opportuno supporre che sia caduta qualche parola che meno strida con il carattere, liberale sì, ma pur rigido, e un poco

aggiunge anche la causa delle sue tendenze democratiche. Narra infatti, che invitato a mensa da uno dei magistrati, poichè, a banchetto inoltrato, non veniva portato da bere, e gli altri non protestavano, egli indignato comandò che si recasse da bere; ma l'anfitrione replicò che bisognava attendere l'ufficiale del Consiglio. Quando questi giunse fu fatto re del banchetto, certo per proposta dell'anfitrione, e pose principio ad un regime dispotico, comandando che si dovesse bere, e a chi non obbedisse gli fosse versato il vino sul capo. Per allora Empedocle non fiatò, ma il giorno dopo li fece giudicare a morte ambedue, il simposiarca e l'anfitrione; questo è appunto l'inizio della sua azione politica.

(65) Un'altra volta, avendo il medico Acrone richiesto un'area dal Consiglio, per innalzarvi un monumento funebre al padre, come riconoscimento del suo gran valore nell'arte medica, Empedocle, con un pubblico discorso, glie la fece negare, e dopo aver trattato dell'uguaglianza politica, fra l'altro escì in questa domanda: quale epigramma dedicatorio vi porremo? forse questo (1)?

---

giacobino, dell'attività politica di Empedocle; per es. **σεμνὸν καὶ φιλοδημοτικόν** "*austero e schietto democratico*"; e che sarebbero pur esse contrapposto di **ἀλαζόνα** e **φίλαυτον**, senza però venire in palese contrasto con i fatti della vita politica di Empedocle, da cui il giudizio è desunto. **Φιλοδημοτικόν** è suggerito anche dalle parole con cui è introdotta, da Diogene, la compilazione da Timeo: § 64 **τὴν αἰτίαν... παρατιθέμενος τοῦ δημοτικὸν εἶναι τὸν ἄνδρα.**

(1) Ecco l'epigramma, che per i giuochi di parole contenutivi, non si può rendere esattamente in italiano:

> *ἄκρον ἰατρὸν Ἄκρων' Ἀκραγαντῖνον πατρὸς Ἄκρου*
> *κρύπτει κρημνὸς ἄκρος πατρίδος ἀκροτάτης.*

cioè:

> Acrone [= *Sommo*] sommo medico, di Acragante, figlio [di Acro (*Sommo*),
> ricopre il sommo tumulo dell'eccelsa patria.

Sommo medico Acrone, d'Acragante, figlio di Acro,
sotto il tumulo sommo, giace di patria eccelsa! [fr. 157].

Il secondo verso alcuni riferiscono in quest'altro modo:

sotto il sommo sepolcro, giace d'eccelsa vetta!

del resto questo epigramma alcuni dicono sia di Simonide.

(66) Più tardi Empedocle fece sciogliere l'assemblea de' mille, che era durata tre anni, onde appare che egli non solo apparteneva alla classe dei ricchi di Agrigento, ma anche al partito di spiriti democratici. E appunto Timeo (che più volte tocca di Empedocle) nel libro decimoprimo e nel decimosecondo [*manca il fr. in* FHG], dice che egli si mostra diverso nella sua vita politica (1) ⟨da quale appare nei suoi versi; perchè

Il secondo verso è dato, nelle linee seguenti, con questa lezione differente

ἀκροτάτης κορυφῆς τύμβος ἄκρος κατέχει

cioè:

dell'eccelsa vetta ricopre il sepolcro sommo.

Diogene stesso attesta che altri attribuivano questo epigramma a Simonide. È certamente uno dei tanti giochetti poetici di cui si compiacque la tarda poesia greca.

(1) Come ho detto sopra, il testo di Diogene è lacunoso: eccolo: *ὅ γέ τοι Τίμαιος ἐν τῇ ια καὶ ιβ* (*ια καὶ ιβ* correzione del Beloch per mss. *πρώτῃ καὶ δευτέρᾳ*), *πολλάκις γὰρ αὐτοῦ μνημονεύει, φησὶν ἐναντίαν ἐσχηκέναι γνώμην αὐτόν τε τῇ πολιτείᾳ φαίνεσθαι· ὅπου δὲ ἀλαζόνα καὶ φίλαυτον* [*ἐν τῇ ποιήσει*].

Ὅπου δέ, senza antecedente, indica che è caduto un altro membro, in cui si contrapponeva il giudizio su Empedocle politico, a questo su Empedocle poeta dei *καθαρμοί* (vedi la citazione che segue nel testo di Diogene). La glossa introdotta nel testo [*ἐν τῇ ποιήσει*] contiene un elemento utile a integrare il passo: giustamente perciò il Diels inserisce ⟨*ἐν*⟩ innanzi a *τε τῇ πολ.* e dopo queste parole continua ⟨*καὶ ἐν τῇ ποιήσει· ὅπου μὲν γὰρ μέτριον καὶ ἐπιεικῆ*⟩ *φαίνεσθ.*... Come

in quella si dimostra di carattere austero e di schietti spiriti democratici⟩, in questi invece sembra ostentatore e pieno di sè. Infatti Empedocle stesso dice

Salvete! fra voi, io nume immortale, non uomo,
m'aggiro, da tutti, siccome conviensi, onorato...
[fr. 112, 4-5].

Quando poi egli si recò ad Olimpia, fu oggetto di molta ammirazione; sì che di nessuno tanto si discorreva quanto di Empedocle.

(67) Più tardi ⟨*mentre egli era lontano dalla patria* (1)⟩ si opposero al suo ritorno i discendenti dei suoi nemici. Perciò, rifugiatosi nel Peloponneso, ivi morì. Neppur Empedocle fu risparmiato da Timone [fr. 42 Diels], che così scrisse contro di lui:

.... Empedocle gran cicalone,
ama parole da piazza, e quante più sa più ne assomma,
pose principî che d'uopo han d'altri principî a lor volta (2).

---

ho già detto, conservo la prima parte dell'integrazione, e sostituisco alle tre ultime parole *σεμνὸν καὶ φιλοδημοτικόν*, secondo cui ho tradotto nel testo. La glossa [nella poesia], naturalmente l'ho esclusa dalla traduzione.

(1) Il testo di Laerzio: *ὕστερον μέντοι τοῦ 'Ακράγαντος οἰκιζομένου* † *ἀντέστησαν αὐτοῦ τῇ καθόδῳ οἱ τῶν ἐχθρῶν ἀπόγονοι*, è certamente corrotto. È possibile anche che prima vi sia una lacuna; ma così sconnessa è la compilazione di Laerzio, che non si potrebbe affermare su ciò nulla di sicuro. Ad ogni modo il senso si può congetturare quale risulta dalla mia traduzione nelle parole in corsivo.

(2) Timone di Fliunte (n. fra il 320 e il 305 a. Cr.) che nei suoi *Silli* assalì i filosofi greci; i versi citati sono il fr. 42 della raccolta del Diels *Poet. Philos.*, Berlin 1901. Accolgo la lezione del testo del Diels[3], che è sostanzialmente quella dei manoscritti (*τοσσάδ' ἔειλεν*, per *τοσσάδε εἶλεν* è necessario per evitare il iato, e paleograficamente non si può dire neppure una mutazione), e come lui interpreto e interpungo il

Sulla sua morte corrono varie notizie. Eraclide [fr. 76 Voss], — dopo avere narrato il fatto della donna esanime e come Empedocle era venuto in gran fama per avere richiamata in vita la donna morta — dice che egli celebrò un sacrifizio, in un podere di Pisianatte (1), e vi furono invitati alcuni degli amici, fra cui Pausania.

---

secondo verso. In esso si allude, probabilmente, all'attività retorica di Empedocle e alla sua abitudine di formare nuovi composti (cfr. fr. 61; 20, 6). Però non m'accordo, nè col Diels nè con i precedenti, nell'interpretazione dell'ultimo verso. Generalmente si intendeva, che Timone riprendesse Empedocle per avere ammesso che gli elementi fossero divisibili in particelle, che sarebbero come *gli elementi dell'elemento.* Ma l'obiezione non sarebbe di nessun valore; che gli elementi fossero divisibili in parti è postulato necessario e comune di tutti i sistemi che ammisero i quattro elementi, ed anche di quelli che non ammisero che un elemento solo, o meno o più di quattro. Del resto le particelle, essendo affatto similari all'elemento di cui sono frazione, sono, in fondo, l'elemento stesso. Giustamente perciò il Diels, nell'ultima edizione, cerca un'altra via, e intende l'obiezione del sillografo nel senso che i quattro elementi avrebbero bisogno di due altri elementi attivi, cioè l'Amicizia e la Contesa. Ma, anche in questo caso, l'obiezione sarebbe poco valida. L'avere ammesso degli elementi attivi, cioè causa del moto, è lode che si fa comunemente ad Empedocle (cfr. p. e. A 37, Ar. *Met.* 985*a* 21), non biasimo. V'è invece un'altra obiezione che fu mossa realmente ad Empedocle e che deve essere rispecchiata in questo verso; che, cioè, neppure ammettendo, come egli ammette, *sei principi* (perciò Timone dice *ἀρχαί* “ *principî* „ (cfr. A 28 test. di Simpl.), cioè, i quattro elementi e l'Amicizia e la Contesa), essi non bastano alla costruzione del suo sistema, ed hanno necessità di due altri principî, il *Fato*, l'*ἀνάγκη* (cfr., oltre A 38; 45, e nel mio studio p. 131 sg., Simpl. *Phys.* p. 465, 10 sg. ... *παρέχεται χρείαν οὐ τῆς ὑλικῆς μόνον* (sc. *ἀρχῆς*) *ἀλλὰ καὶ τῆς ποιητικῆς τε καὶ τελικῆς, ἣν... 'Εμπεδοκλῆς... τῇ φιλίᾳ καὶ τῷ νείκει καὶ τῇ ἀνάγκῃ ἀνατίθησι*) e la *τύχη* (v. fr. 103, cfr. Simpl. *Phys.* 331, 10). E realmente questo è, come abbiamo notato nello studio, un punto debole del sistema di Empedocle, e su di esso posano frequenti obiezioni degli antichi.

(1) Su questo Pisianatte vedi in seguito § 71.

(68) Dopo il banchetto i convitati si ritirarono a riposare, gli uni sotto gli alberi, poichè s'era in campagna, altri altrove, a piacer loro; solo Empedocle rimase dove era. Quando, fatto giorno, si levarono, Empedocle era scomparso. Lo si ricercò e ne furono richiesti i servi, ma non sapevano darne alcuna notizia; solo uno disse, che nel mezzo della notte, aveva udita una gran voce che chiamava Empedocle: alzatosi, vide una luce celeste, e bagliore di torce, e nulla più. Meravigliandosi i presenti dell'accaduto, Pausania, disceso, inviò gente a ricercarlo; ma più tardi li persuase a intermettere ogni inchiesta, dicendo che fausto era l'evento, e che conveniva offrire sacrifizi ad Empedocle, come assunto tra i numi.

(69) Ermippo [fr. 27 FHG III 42] dice, che Empedocle curò una donna d'Agrigento, Pantea, della cui guarigione disperavano i medici; e che, per questo, celebrò un sacrifizio, e gli invitati erano circa ottanta. Ippoboto [Heracl. fr. 77 Voss] dice invece che Empedocle si diresse verso l'Etna, e giunto ai crateri vi si gettò, e così scomparve, volendo dar fede alla credenza che divenuto fosse un dio. Ma la soperchieria si scoperse; perchè il vulcano rigettò uno dei suoi calzari, che usava portare di bronzo. Ma Pausania polemizzò contro questa versione.

(70) Diodoro d'Efeso, discorrendo di Anassimandro, dice che Empedocle ne emulò gli atteggiamenti tragici e il modo di vestire pomposo. Essendo sorta una pestilenza nel territorio di Selinunte, per i miasmi del vicino fiume, donde morivano gli abitanti e abortivano le donne, Empedocle vi provvide e a sue spese fece confluire nel fiume due fiumi vicini, ed in tal modo ne addolcì le acque. Sedata così la pestilenza, un giorno, mentre i Selinunzii banchettavano presso il fiume, apparve Empedocle, ed essi si alzarono e l'onorarono come un dio (1). Volendo egli a tal fama dar credito si gettò nel cratere del vulcano.

---

(1) Vedi in proposito le monete di Selinunte in Karsten p. 23 e Head *Historia nummorum* p. 147 sgg.

(71) A tutti costoro s'oppose Timeo [fr. 98 FHG I 218] e sostiene che Empedocle si ritirò nel Peloponneso, e più non ne ritornò: questa essere la ragione per cui non si conoscono le circostanze della sua morte. Contro Eraclide, espressamente nominandolo, polemizza nel decimoquarto libro: e dice, che Pisianatte era di Siracusa, e non aveva alcun podere ad Agrigento; e se realmente fosse corsa tale fama della morte d'Empedocle, non si vede perchè Pausania non avrebbe eretto, in onore del suo amico, un monumento funebre, o una statua, o un sacello come ad un dio; ricco infatti era Pausania. " E come si può credere, aggiunge, che egli si sia gettato nel cratere, se egli, pur essendo vicino, non ne fa mai ricordo (!!)? Morì dunque nel Peloponneso.

(72) " E non è strano che non se ne conosca la tomba; perchè è ignota la tomba di molti altri „. Dopo aver detto presso a poco così, Timeo aggiunge: " del resto è uso di Eraclide narrare storie incredibili; non racconta egli di un uomo caduto dalla luna? „ Ippoboto dice che una statua velata di Empedocle vi fu prima in Agrigento, che poi, svelata, s'ergeva dinanzi alla curia in Roma, recatavi certamente dai Romani: ed infatti vanno ancora in giro ritratti dipinti di lui. Neante di Cizico, che scrisse anche dei Pitagorei, dice [fr. 23 FHGIII 6] che dopo la morte di Metone cominciò a germinare la tirannide; e che in seguito Empedocle persuase gli Agrigentini a por fine alle discordie ed a istituire l'eguaglianza politica.

(73) Narra pure, che Empedocle delle proprie ricchezze dotò molte sue concittadine povere. Perciò vestì di porpora e portava un serto aureo (come ricorda Favorino nelle *Memorie*), e recava calzari di bronzo e corona apollinea. Lunga portava la chioma e servi (1) l'accompagnavano; era sempre severo d'aspetto e impassibile. Così passeggiava per la città, e, a chi lo incontrava, appariva insignito di una cotal dignità

---

(1) *παῖδες*, che però vuol dire, sì *servi* come *giovani* (cfr. garçon).

regale. Più tardi, recandosi a Messina, ad una festa solenne, cadde dal cocchio e si ruppe il femore; ammalò così e morì a settantasette anni. Dice pure che a Megara v'è la sua tomba.

(74) Sulla durata della sua vita dissente Aristotele, che dice che morì a sessant'anni: altri dicono a cento nove anni (1). Fiorì nella Olimpiade 84 [444/1]. Demetrio di Trezene nel libro *Contro i Sofisti* [F H G IV 383] dice di lui, con espressione omerica (2):

> alto un laccio legando ad un aëreo corniolo,
> s'appiccò per la gola, e l'anima all'Ade discese.

Nella lettera di Telauge, di cui s'è parlato sopra (3), si dice che egli, per debolezza senile, sdrucciolato nel mare vi morì. Questo è quanto si sa della sua morte... (4).

(76) Queste erano le sue dottrine; quattro essere gli elementi: fuoco, acqua, terra, aria; l'Amicizia li congiunge, li dissipa la Contesa: egli stesso scrive:

> Giove candente ed Era, che tutto avviva, Edoneo,
> Nesti, che di suoi pianti il fonte mortale distilla (fr. 6, 2-3).

Per Zeus [Giove] intende il fuoco, Era è la terra, Edoneo l'aria, Nesti l'acqua (5). Dice pure di essi:

> mutano sempre, e mai fine non ha loro alterna vicenda,
> (fr. 17,6)

perchè eterna è tale vicenda cosmica, infatti aggiunge:

---

(1) È una confusione con gli anni di Gorgia: cfr. *Vors.* II p. 235, 40 sg.; 236, 17. Apollodoro sopra, § 58, attribuiva 109 anni di vita a Gorgia, e non ad Empedocle, cfr. anche § 52.

(2) Cfr. Od. λ 278.

(3) Vedi § 53, 55.

(4) Ommetto, come il Diels, i due mediocrissimi epigrammi di Diogene Laerzio; riferirò solo, perchè ha qualche grazia, il distico iniziale del primo, il resto è inetto:

> Per vampa alata il tuo corpo, Empedocle, puro rendesti,
> dall'ignito cratere foco bevendo e morte...

(5) Per le identificazioni che Diogene segue v. n. fr. 6.

ora li accoglie l'Amore, in un sol tutto accorrenti,
ora divelto ciascuno rapisce odiosa Contesa! (fr. 17, 7 sg.).

(77) Afferma che il sole è una grande massa ignea, maggiore della luna (1); che la luna ha forma di disco (2), ed il cielo è di struttura cristallina (3). Che l'anima riveste ogni forma animale e vegetale: ed infatti scrive:

Però che già un tempo rinacqui fanciullo e fanciulla,
muto pesce dell'onde, rinacqui, arbusto ed uccello (fr. 117).

Il poema *Sulla natura* e il *Carme lustrale* comprendono in tutto cinquemila versi (4); lo scritto *Sulla medicina* seicento; delle tragedie già abbiamo parlato (5).

2. SUIDAS. Empedocle, figlio di Metone, secondo altri figlio di Archinomo [da Esichio], secondo altri [ancora], figlio di Exeneto. Ebbe un fratello di nome Callicratide (6).

Prima fu alla scuola di Parmenide, e secondo dice Porfirio, nella *Storia dei filosofi* [fr. 8 Nauck], ne divenne l'amato. Altri dicono che fu discepolo di Telauge, il figlio di Pitagora. Fu di Agrigento, filosofo fisico e poeta (7). Fu della 79ª Olimpiade [464/0].

Percorreva le città con un aureo serto sul capo e calzari di bronzo, recando in mano l'infule (8) delfiche, perchè voleva esser creduto un dio. Fatto vecchio, una notte si gettò nel cra-

---

(1) Vedi A 56 (cfr. A 30).
(2) Vedi A 60.
(3) Vedi A 51.
(4) Su questo dato vedi sopra p. 106 seg., dove è detto perchè non accetto la correzione del Diels *πάντα τρισχίλια*, che darebbe *tremila* versi ai due poemi invece di *cinquemila*.
(5) V. sopra § 58.
(6) Cfr. A 1 § 53.
(7) La notizia pare derivi da Esichio.
(8) *στέμματα*: non "*corone*", come generalmente si traduce, cfr. fr. 112, 6; v. HOM. A 4.

tere del vulcano, così che non si ritrovò il suo corpo; così morì, ma il fuoco rigettò il suo sandalo bronzeo. Fu anche chiamato " domator dei venti „, per avere liberato Agrigento da un vento impetuoso, facendo porre pelli d'asino intorno alla città [da Porfirio: cfr. A 16; v. anche A 1 § 60 n. 1].

Fu suo discepolo il retore Gorgia di Leontini [da A 1 § 53].

Scrisse in versi il poema *Sulla natura* in III [?] libri (sono circa duemila [?] versi) (1), l'opera *Sulla medicina* in prosa e molti altri scritti [da Esichio].

3. Plin. *Nat Hist.* XXIX 1, 5. Un'altra setta (che dal metodo sperimentale chiamano empirica) ebbe origine in Sicilia con Acrone agrigentino, ricordato da Empedocle il fisico (2).

Suida *s. v.* Acrone, agrigentino, figlio di Senone. Esercitò l'arte sua in Atene, insieme ad Empedocle. È dunque anteriore ad Ippocrate (3)..... Contro lui scrisse Empedocle un epigramma mordace [v. A, 1 § 65].

Plut. *De Is. et Os.* 79 p. 383 D. Dicono che il medico Acrone sia venuto in fama ad Atene, al tempo della grande pestilenza, per aver consigliato di accendere del fuoco presso i malati [cfr. M. Wellmann *Fr. d. gr. Aerzte.* I 108 sgg.].

---

(1) Su questi dati vedi sopra p. 106 n. e n. ad A 1 § 77. I manoscritti che abbiamo di Suida dànno " II libri „ (così il Diels); " III libri „ è la lezione dell'edizione *princeps*, e il III libro è ricordato da Tzetze, v. fr. 134. Poichè è poco credibile che il dato dell'edizione *princeps* (che ha valore di MS) derivi da Tzetze, nè si può spiegare per quale errore Tzetze, che altre volte indica giustamente a qual libro appartengano i fr. di Empedocle, ci parli del III libro, è prudente lasciare, con riserva, il numero attestato dall'edizione *princeps* e da Tzetze. Vedi del resto, su questa questione, anche Appendice V.

(2) Plinio si riferisce evidentemente alla tradizione ricordata anche da Diogene Laerzio; v. A 1, 65.

(3) Ho ommesso l'enumerazione delle opere di Acrone, che non riguardano il nostro argomento.

Galen. *Meth. ther.* I 1 [X 5 K]. Anche per l'addietro non poco si gareggiava nel superarsi a vicenda nella copia delle scoperte, emulandosi i medici di Cos e di Cnido: doppia discendenza ancor questa degli Asclepiadi dell'Asia, succeduti a quelli di Rodi. E li emulavano, in quella nobile gara cui loda Esiodo (1), anche i medici italiani, cioè Filistione, Empedocle, Pausania e i loro compagni.

4. Arist. *De anima* I 2. 405 *b* 1. Alcuni fra gli spiriti più grossolani, come Ippone, posero [come principio cosciente] anche l'acqua. Sembra che a ciò siano stati indotti dalla considerazione del seme genitale, che è umido in tutti gli esseri. Egli infatti s'oppone a coloro che dicono che il sangue è l'anima, perchè il seme genitale non è sangue (2).

5. Suidas *s. v. Zenone*... [Zenone] scrisse: le " *Dispute* ", un' " *Esegesi delle dottrine di Empedocle* " (3), " *Della Natura, contro i filosofi* ". — Dicono che egli sia l'inventore della dialettica, come Empedocle della retorica.

6. Arist. *Metaph.* I 3. 984 *a* 11. Anassagora di Clazomene più giovane di Empedocle, ma posteriore a lui per le opere: dice che gli elementi primordiali (4) sono infiniti.

---

(1) V. Hes. *op. et d.* 11 sgg.

(2) La polemica di Ippone toccava, piuttosto che Empedocle direttamente, la scuola medica siciliana; per Empedocle la questione era più complessa (vedi s. p. 257, 3; 271, 1; ed A 78): del resto egli identificava l'*intelletto* col sangue, ciò che è diverso. Per il giudizio sfavorevole che Aristotele dà di Ippone, cfr. anche *Metaph.* I 3, 984 *a* 3.

(3) Ho tradotto alla lettera il titolo dell'opera di Zenone su Empedocle; che però si trattasse di una *Discussione*, cioè di un vero scritto polemico contro Empedocle, piuttosto che di un commento, credo che giustamente sostenga il Diels " Berl. Sitz. Ber. " 1884, 359; 1898, 408.

(4) Gli elementi primordiali (i principî), cioè le *omeomerie*; quanto alla notizia cronologica è dubbio se nell'espressione

7. Simplic. *Phys.* 25, 19 [da Teofrasto *Phys. opin.* fr. 3. D. 477]. Empedocle Agrigentino, nato non molto dopo Anassagora, fu emulo di Parmenide e suo discepolo, ma ancor più dei Pitagorei.

8. Eus. *Praep. Ev.* X 14, 15. Empedocle fu scolaro di Telauge, presso a poco al tempo in cui venne in nominanza Eraclito il tenebroso [cioè, Ol. 69, 504–1 secondo la Cronaca].

9. Eus. *Chron.* Ol. 81, 1 [456]. Vengono in fama Empedocle e Parmenide, filosofi fisici.

Gell. XVII 21, 14 [probabilmente dalla Cronaca di Cornelio Nepote. — Nel tempo intermedio fra il combattimento al Cremera [477] e i Decemviri [450]]. In questo periodo Empedocle agrigentino si segnalò nello studio della filosofia naturale.

10. Euseb. *Chron.* Ol. 86, 1 [436]. Allora anche Democrito abderite, filosofo fisico, venne in fama ed Empedocle agrigentino, come pure i filosofi Zenone e Parmenide, e Ippocrate di Cos.

11. Athen. I 5, E. [donde Suida *s. v.* *Ἀθήναιος*]. Empedocle d'Agrigento, avendo vinto ad Olimpia, col cocchio equestre, come egli era pitagorico, e perciò si asteneva da cibi animali, imbandì ai convenuti alla festa un bue impastato con mirra, olibano, ed i più preziosi aromi (1).

ὕστερος, si voglia indicare una posteriorità cronologica delle opere che scrisse, oppure una posteriorità logica, cioè maggiore perfezione e svolgimento di principî filosofici. Certo però Aristotele, se per l'elemento teleologico del *νοῦς* fa grande lode di Anassagora su tutti i presocratici, per qualche rispetto lo trova meno coerente di Empedocle (v. p. e. A 37). Altrove (v. s. p. 148 n.) abbiamo considerata la possibilità che Anassagora abbia scritto le sue opere dopo Empedocle.

(1) Cfr. A 1 § 51, 53 e n. ivi.

12. — XIV 620 D. Il rapsodo Cleomene cantò ad Olimpia il *Poema lustrale*, come dice Dicearco nell'*Olimpico* [fr. 47 F H G II 249].

13. Nicomachus [ricostruito da Porph. *V. Pyth.* 29 Iambl. V P. 135; — parlando delle opere prodigiose compiute da Pitagora (1)]. Ad imitazione di questi prodigi, anche Empedocle agrigentino, Epimenide di Creta, ed Abari iperboreo, compirono spesso simili miracoli. Ben note sono le loro opere, particolarmente perchè Empedocle fu soprannominato " il baluardo dei venti ", Epimenide fu detto " il purificatore ", Abari " l'aerambulo " (2).

14. Plutarch. *De curios.* 1 p. 515 C. Empedocle il fisico ebbe fama d'aver liberata la sua terra da una pestilenza, facendo sbarrare una gola montana da cui soffiava, greve e pestilenziale, il vento di mezzodì sulla pianura.

— *Adv. Colot.* 32, 4 p. 1126 B. Empedocle, avendo convinto i notabili agrigentini di prepotenza e mal governo, ⟨ libera fece la sua città ⟩, e da pestilenza e carestia salvò il paese, facendo sbarrare anfratti montani da cui il vento di mezzodì infieriva sulla pianura (3).

Clem. *Strom.* VI 30 (II 445, 11 St.). Empedocle agrigentino fu chiamato il " domator dei venti ". Si dice infatti che dal monte di Agrigento soffiando un vento greve e pestilenziale agli abitanti, e che causa era di sterilità alle donne, egli ne impedì l'afflusso: [seguono i fr. 111 3-5; 112, 10-12].

Philostrat. *V. Apoll.* VIII 7, 8 p. 158. Qual saggio credi tu, vorrebbe sottrarsi alla gara per una sì nobile città, solo che

(1) Sulla fonte comune v. Corssen " Rhein. Mus. " 67, 39.

(2) Quanto ad Epimenide si allude alla nota lustrazione di Atene (Plato *Leges.* 642 D). Cfr. Demoulin *Épiménide* Bruxelles 1901 p. 3 sgg.; per Abari e la sua leggenda vedi Corssen " Rhein. Mus. " 67, p. 20 sgg.

(3) V. s. p. 72 sg.

egli si ricordi, che Democrito salvò gli Abderiti da una pestilenza, che Sofocle ateniese dicesi abbia scongiurati venti intempestivi, e che è fama che Empedocle abbia arrestato un gran nembo che irrompeva su Agrigento?

— I, 2 Empedocle, Pitagora e Democrito, che stettero alla scuola dei magi e molte cose mirabili dissero, pur tuttavia non subirono persecuzione per quest'arte.

Plin. *Nat. h.* XXX I, 9. Certo, per apprendere quest'arte [magica] varcarono i mari Pitagora, Empedocle, Democrito, Platone, affrontando veri esilii anzi che viaggi, e, ritornati, quest'arte esaltarono, questa ebbero fra le dottrine arcane.

15. Iamblich. *V. Pyth.* 113 [da Nicomaco]. Contro Anchito, ospite di Empedocle, s'era lanciato un giovane con la spada sguainata, perchè Anchito, giudice in pubblico giudizio, gli aveva condannato a morte il padre, e tanto era pieno di passione ed ira, che voleva ucciderlo, come se non giudice ma assassino fosse stato del padre; ma Empedocle, tosto mutando tono e sulla lira armonizzando un canto che spirasse sensi gravi e riposati, intonò il:

farmaco d'ira e di duoli ed obblivione dei mali

come dice il poeta (1), e così da morte salvò l'ospite suo Anchito, e il giovane dal commettere un omicidio. È fama che il giovane poi divenisse il più insigne fra i discepoli di Empedocle (2).

16. Strabo VI p. 274. Coloro che tentarono un'esplorazione dell'Etna, da ciò che videro si persuasero che molte favole

---

(1) Hom. δ 221.

(2) Le ultime parole di Giamblico non potrebbero designare altri che Pausania, figlio di Anchito (v. fr. 1); donde vi è un evidente errore, nel fare di Anchito il giudice, che avrebbe condannato a morte il padre del giovane. Del resto l'aneddoto è del conio di altri, sui miracolosi effetti della musica, che erano in particolar modo cari ai Pitagorici.

si narravano, e particolarmente ciò che si dice di Empedocle, cioè che egli si gettò nel cratere e perdette uno dei calzari di bronzo, che svelò l'accaduto; perchè sarebbe stato eruttato dal vulcano e rinvenuto poco lungi dalla bocca del cratere (1).

17. [Arist.] *Probl.* 30, 1 p. 953 *a* 26. Melanconici furono Empedocle, Platone e Socrate ed altri molti fra gli uomini celebri. Cfr. Luc. *Fug.* 2.

18. Ael. *V. h.* XII 32. Empedocle agrigentino portava veste di porpora e sandali di bronzo. [Cfr. A 1 § 73].

Philostr. *V. Ap.* VIII 7 p. 156. Empedocle, cinta la chioma di una benda della più insigne porpora, incedeva maestoso per le vie delle città degli Elleni, e proclamava nei suoi versi che egli di mortale sarebbe divenuto un nume [vedi fr. 112, 6 sgg.].

*. **18** *a*. Philod. *de vitiis* X col. 10, 21 sg. Jensen. [*Furono considerati superbi*] Eraclito, Pitagora, Empedocle, Socrate e alcuni dei poeti, cui gli antichi comici posero in ridicolo (2).

---

(1) Dalla leggenda tolse Orazio l'arguto tocco in fine dell'*Arte poetica* vv. 458 sgg.:

Si veluti merulis intentus decidit auceps
in puteum foveamque, licet 'succurrite' longum
clamet 'io cives!' non sit qui tollere curet.
Si curet quis opem ferre et demittere funem
'qui scis, an prudens huc se deicerit atque
servari nolit?' dicam, Siculique poetae
narrabo interitum. Deus immortalis haberi
dum cupit Empedocles, ardentem frigidus Aetnam
insiluit. Sit ius liceatque perire poetis:
invitum qui servat, idem facit occidenti.

(2) Per questa testimonianza da me aggiunta, v. s. p. 29.

19. SEXTUS *Ad math.* VI 6. Dice Aristotele [nel *Sofista*, cfr. A 1 § 57] che Empedocle per primo promosse la retorica, [dalla *Συναγωγὴ τεχνῶν* di Aristotele]. QUINTIL. III 1. 8. Si dice infatti, che Empedocle sia stato il primo, dopo coloro di cui parlano i poeti (1), che abbia dato un nuovo impulso all'arte di ben parlare. Scrittori di retorica furono poi, tra i più antichi, Corace e Tisia, siciliani, cui seguì un uomo di quell'isola medesima, Gorgia di Leontini, che fu, si dice, discepolo di Empedocle. Cfr. ARIST. *Soph. Elench.* 33 p. 183 *b* 31. Quelli che in quest'arte sono ora famosi, avendo seguito la tradizione di molti, succedutisi gli uni agli altri, che, parte a parte, promossero questi studi, così estesero l'arte stessa: e sono, Tisia dopo gli antichi (2) e Trasimaco dopo Tisia ecc.

SCHOL. IAMBLICH. *V. P.* 198, Nauck. — Anche Parmenide l'eleate era Pitagoreo. Donde è manifesto che pitagorico fu anche Zenone, " il campione del pro e del contro », il quale pose pure i fondamenti della dialettica. Così dunque da Pitagora provenne la dialettica, allo stesso modo che la retorica; perchè discepoli di Empedocle pitagoreo furono Tisia, Gorgia e Polo.

DETTI MEMORABILI.

20. GNOM. PARIS. n° 153. [*Ac. Cracov.* XX 152]. Interrogato Empedocle, perchè si adirasse tanto che si sparlasse di lui, rispose: " perchè non potrei godere della lode, se non soffrissi quando di me si sparla „ (3).

Ibid. 158. A chi diceva: " non posso ritrovare nessun uomo saggio „, rispose: " naturalmente, perchè bisogna anzitutto che chi indaga la saggezza altrui sia egli stesso saggio „ (4).

---

(1) Cioè Nestore e gli eroi rinomati per la loro eloquenza.

(2) V. n. prec.

(3) Questo medesimo detto è attribuito da DIOGENE L. IX 29, a Zenone Eleatico.

(4) Secondo DIOGENE L. IX 20 questa medesima risposta avrebbe data Senofane a Empedocle.

GIUDIZI SULL'ARTE E SULLO STILE DI EMPEDOCLE.

21. Lucret. I 714 sgg. (*v. s.* p. 293 (1)).

22. Arist. *Poet.* I, 1447 *b*, 17. Nulla di comune hanno Omero ed Empedocle, se non il metro. Perciò Omero è giusto sia detto poeta, ma Empedocle piuttosto filosofo fisico che poeta (2).

---

(1) Ho collocati i bei versi di Lucrezio, come *motto*, innanzi alla raccolta delle testimonianze, perchè contengono la più alta e animosa lode di Empedocle, e per non incominciare questa parte con la scialba e goffa prosa di Diogene Laerzio. — V. 715 *ex igni terra atque anima procrescere et imbri*: ho serbata traducendo la struttura complessa, col verbo inserito fra l'enumerazione. Anche Empedocle, fr. 23, 6, ha *δένδρεά τε κτίζοντε καὶ ἀνέρας ἠδὲ γυναῖκας*, e similmente 21, 10 *δένδρεά τ' ἐβλάστησε κ. ἀν. ἠ. γ.* — v. 717 ho modificato lievemente nel tradurre; il testo è: *triquetris terrarum..... in oris* (*sc. Siciliae*) — Il v. 724 è così nei mss.: *faucibus eruptos iterum vis ut omniat ignis.* La correzione adottata dagli editori è quella del Lambino[1] *vis ut vomat*: *eruptos vomat ignis* parve troppo ardito, sì che il Brieger corresse *eructans.* Però va notato che *vomat* non è nei mss., e non è neppure una correzione paleograficamente spiegabile di *omniat.* Questa lezione risultò, quasi certamente, da una forma OIATIGNIS, per suggestione del solito compendio OĪA = *omnia.* Ciò posto credo che la vera lezione lucreziana sia *ciat*; tanto più che Lucrezio ha una particolare preferenza per *cio, cieo* e i loro composti, e ci ha serbata di *cio* la forma *cimus* I 212; V 211: *ciat* è in Accio fr. 213 Diehl (Bonn 1911 p. 88), cfr. Varrone *L. L.* ed. Goetz-Scholl lib. V 80 (p. 25); per *ciant, ciamus,* ed altre forme v. il *Thesaurus linguae latinae*; Georges *Lexicon d. Lat. Wortformen* (1890); Neue Wagener, *Formenlehre* III[3] p. 287. Con *ciat ignes* cfr. Lucr. V 819 sg. *nec frigora dura ciebat nec nimios aestus.*

(2) Cfr. però, sopra, il giudizio (A 1 § 57) di Aristotele nel *De Poetis*: v. fr. 70 sgg. Rose. Va notato che anche Orazio *Sat.* I 4, 39 sgg. non considera come vera poesia le sue sa-

23. MENANDER [GENETHL.] I 2, 2. Inni fisici (1) come quelli che composero Parmenide ed Empedocle, esponendo che

---

tire, e dubita se sia poesia la commedia, seguendo in ciò la tradizione peripatetica: cfr. CIC. *Orat.* 20, 67 e *infra* n° 25.

Il giudizio che Aristotele dà su Empedocle, in questo passo, è un poco *occasionale*, ciò che corrisponde alla natura delle opere aristoteliche giunte a noi, in cui l'Autore propone spesso revisioni e distinzioni di termini e giudizi comuni, procedendo per rapidi tocchi e osservazioni suggestive, come chi insegna oralmente e si riserva di ritornare su di un argomento. In questo luogo della *Poetica*, egli vuol fermare il concetto che vi sia un'arte della parola, nel suo valore estetico (noi diremmo *la letteratura*, termine che manca alla lingua greca nell'età di Aristotele), non definita da una semplice considerazione formale di prosa e verso, ma che comprenda ciò che prosa e verso hanno comune come mezzo estetico. Il carattere comune trova nell'*imitazione*, termine che egli trae dal linguaggio estetico dei greci e lascia un poco incerto e non ben definito, ma che adombra l'*espressione di azioni e di sentimenti* (cfr. p. 1447 *a*, 27 μιμοῦνται καὶ ἤθη καὶ πάθη καὶ πράξεις). Così egli crede debbano considerarsi affatto affini i dialoghi socratici di Platone ed i mimi di Senarco e di Sofrone, per il loro comune valore letterario: così pure osserva che altre opere, in quanto espongono puramente dottrine filosofiche o scientifiche, non sono poesia, se anche metrica ne è la forma: e cita in questo proposito Empedocle in confronto con Omero. Se non che egli cade poi in un opposto formalismo, perchè lodando giustamente, nel *De poetis*, il valore poetico espressivo dell'opera di Empedocle, è costretto a considerare come pura forma ciò che è la vera opera d'arte di Empedocle. L'osservazione che egli fa nella *Poetica* non tien conto dello spirito intimo dell'opera di Empedocle, del suo carattere immaginoso, della sua passione di filosofo, che sono elementi tutti di vera poesia, se anche il poema cade talvolta nella semplice teoria versificata, e allora stia alla pari della prosa scientifica. Si potrebbe dire dunque, per chiarire meglio il pensiero di Aristotele, che i dialoghi platonici, quantunque scritti in prosa sono altrettanto opera d'arte, e spesso più artistici, del poema di Empedocle che è scritto in versi; e che quest'ultimo, in quei tratti ove l'autore non ha infuso della sua passione poetica l'opera propria, è pura dottrina versificata.

(1) L'espressione è di Platone, che nel *Crizia* chiamò il Timeo un " inno dell'universo " (" τοῦ παντός "). Cfr. MENANDER cp. 5.

sia Apollo [cfr. n. fr. 134] o Zeus [fr. 6, 2], e la maggior parte dei carmi di Orfeo di tal natura, — *ibid.* 5, 2 sono tali [questi inni] quando, inneggiando ad Apollo, diciamo che esso è il Sole, e del Sole esponiamo la natura, e di Era diciamo che è l'aria, e di Zeus che è l'elemento igneo [cfr. fr. 6, 2]. Siffatti sono gl'inni fisici: tal maniera seguono Parmenide ed Empedocle..... Parmenide ed Empedocle distesamente espongono, Platone brevissimamente ricorda.

24. Lact. *Inst. div.* II 12, 4. Empedocle, che non sai bene se porre fra i poeti o fra i filosofi (perchè scrisse in versi sulla Natura, come, presso i romani, Lucrezio e Varrone), pose come principî i quattro elementi.

Quint. I 4, 4 [La grammatica non deve trascurare lo studio della filosofia]..... anche perchè Empedocle, presso i Greci, Varrone e Lucrezio, fra i Latini, esposero in versi dottrine filosofiche.

25. Schol. *Ad Dionys. Thrac.* p. 168, 8 Hilgard. Quattro sono gli elementi di cui s'adorna l'arte del poeta: il metro, il mito, la narrazione dei fatti, l'espressione conveniente. Una poesia che ne sia priva non è poesia, anche se metrica ne è la forma. Così, ad esempio, non diciamo poeti Empedocle e Tirteo [?] e coloro che scrissero di astrologia perchè non hanno gli elementi caratteristici della poesia (1). 166, 13. Non è poeta chi solo si serve della forma metrica; non perciò Empedocle che scrisse il *Poema fisico*, nè quelli che trattarono di astrologia, nè il vate di Pito che in versi espone gli oracoli.

Plutarch. *Quom. ad. poet. aud.* 2, p. 16 C. Vi sono sacri riti senza danze e suono di flauti, ma non v'è poesia senza

(1) Abbiamo qui la tradizione estetica dei Peripatetici: cfr. Usener " Sitz. B. d. Münch. Ak. „ 1892, 606 e " Rh. Mus. „ 25, 608 sg.; 28, 434. Vedi sopra n. ad A 22.

mito e finzione; i poemi di Empedocle e di Parmenide, i *Theriaca* di Nicandro, le *Gnome* di Teognide, sono in realtà discorsi che prendono a prestito dalla poesia il metro e la nobiltà dello stile, quasi cocchio [delle Muse (1)], per evitare l'andamento pedestre della prosa.

Arist. *Rhet.* III 5, 1407 *a* 31... in secondo luogo conviene esprimersi con parole proprie .... in terzo luogo con parole non ambigue, a meno non lo si voglia ad arte, come fanno coloro che nulla hanno da dire, e vogliono fingere di dir qualcosa. Questi si esprimono come Empedocle (2); inganna infatti l'ambage abbondevole del discorso, e gli uditori ricevono l'impressione che dai detti degli indovini subisce il volgo, il quale approva quando s'esprimono in modo ambiguo:

Creso, l'Ali passato, un grande impero distrugge (3).

— *Metheor.* II 3, 357 *a* 24. Allo stesso modo è ridicolo che alcuno come Empedocle [fr. 55], avendo detto che il mare è *sudor della terra*, creda di essersi espresso in modo chiaro. Come poeta, così scrivendo, si può dire si sia espresso adeguatamente (perchè poetica è la metafora); ma non già per la conoscenza della natura.

Cicero *De oratore* I 50, 217. Allo stesso modo si dovrebbe dire, sia proprio della scienza giuridica saper bene giocare alla palla, o al gioco delle dodici caselle (4), perchè era in

---

(1) Cfr. il proemio di Parmenide, e Emp. fr. 4. — Anche Plutarco riconosce però il valore poetico del poema di Empedocle in vari luoghi, e particolarmente in *Quaest. conv.* V 8, 2 p. 683 E, tradotto nella citazione dei fr. 148 sgg.

(2) Vedi la citazione di Aristotele nella testimonianza seguente.

(3) È il celebre oracolo su Creso, nella spedizione famosa: l'ambiguità deriva dal fatto, che non è detto se l'impero che Creso deve distruggere sia il proprio, o quello avversario.

(4) Era un gioco affine alla nostra dama cfr. Ov. *Ars am.* III 363 sgg.

ambedue questi giuochi abilissimo Publio Mucio (1); e siano poeti quei filosofi che i greci chiamano *fisici*, perchè Empedocle fisico scrisse un egregio poema.

26. Dionys. *De comp. verb.* 22 [trattando dell'*armonia austera* (2)]. Molti ricercarono questa armonia nella poesia, nella storia, e nell'eloquenza politica; per essa sono insigni, nei poemi Antimaco di Colofone e Empedocle fisico, nella lirica Pindaro, nella tragedia Eschilo.

27. Cicero *Ad Qu. fr.* II 9, 3 (3). Nella poesia di Lucrezio, v'è, come scrivi, molta luce d'ingegno, e pur tuttavia mol-

---

(1) Publio Mucio Scevola console nel 133; scrisse un'opera giuridica in dieci libri.

(2) La teoria corrisponde alla tripartizione dello stile, in *austero* (*λέξις αὐστηρά*), *brillante e fiorito* (*γλαφυρά* o *ἀνθηρά*), e *comune* (*κοινή*), messo in rapporto con la scelta e l'ordinamento delle parole.

(3) La lettera di Cicerone è del 700/54. Su questo giudizio e sul testo di questo passo v'è oramai un'intera letteratura: v. Merrill *T. Lucretii Cari de r. n.* l. VI. Introd. p. 18 sgg. Ho conservata la lezione dei codici: *Lucretii poemata, ut scribis, ita sunt multis luminibus ingenii, multae tamen artis; sed, cum veneris, virum te putabo, si Sallustii Empedoclea legeris hominem non putabo.* Le correzioni proposte sono moltissime; la più antica è l'inserzione di *non* dinanzi a *multis luminibus*, altri (Bergk ecc.) lo pongono innanzi a *multae tamen*; il Diels accetta la lezione del Baiter e del Wesenberg, che mutano *tamen* in *etiam*. Così pure molte sono le correzioni dell'ultima frase: p. e. *cum ad umbilicum veneris* (Bergk); *multae tamen artis esse cum inveneris* (Munro). Eppure correggere in qualsiasi modo il testo è, non solo imprudente, ma non necessario. Il giudizio è dato di scorcio, in una lettera, e frettolosamente; le parole di Cicerone riprendono l'argomento trattato da Quinto, in una sua precedente, non sappiamo bene come. Dell'opera di Lucrezio si doveva discorrere molto in quel momento, probabilmente per la morte del poeta e per la pubblicazione del poema; era dunque possibilis-

t'arte; ma, se verrai, ti stimerò un valentuomo, se leggerai gli *Empedoclea* di Sallustio non ti stimerò neppur un uomo.

LA DOTTRINA.

28. Arist. *Metaph.* I 3, 984 *a* 8. Empedocle ammette i quattro elementi, aggiungendo la terra come quarto, oltre i tre già nominati (1). Dice infatti che essi sempre permangono (2) e non *divengono* (3) se non, per mutazioni quantitative, unendosi in un tutto, o da un tutto sceverandosi (4).

Simpl. *phys.* 25, 21 [dopo A 7; da Teofrasto]. Egli [Empedocle] pone quattro elementi corporei, il fuoco, l'aria, l'acqua

---

simo che si ammettesse in Lucrezio (dagli alessandrineggianti) una gran vena poetica, e scarsa abilità tecnica; a questa restrizione risponde il *tamen* di Cicerone (cfr. per questo uso di *tamen*, Madvig ad. *De finibus*[3] pag. 283; Senec. *Contr.* praef. 1, 17). E certo l'opera di Lucrezio, *presa nel complesso,* rivela, pure nel senso più strettamente formale, molta abilità tecnica, tanto più se la si confronta con gli antichi poeti romani. Cicerone poi non amava i *novi poetae,* troppo raffinati, secondo lui. Gli *Empedoclea* di Sallustio pare fossero una esposizione del sistema di Empedocle, probabilmente in versi, ma non ne sappiamo altro; s'è discusso anche variamente se fosse o no lo storico; vedi Schöne in " Fleckeis. Jahrb. „ 93 p. 751; Hirzel " Rh. Mus. „ 47 p. 388. Anche l'attacco dell'ultima frase è assai indeterminato, come nel rapido stile epistolare; nè è prudente, con correzioni del testo, porla in relazione più stretta con ciò che è detto prima.

(1) Aristotele ha prima accennate le teorie dei ionici, in cui appariva, volta a volta, uno degli elementi, considerato come primitivo rispetto agli altri: p. e., per Talete, l'acqua; per Anassimene, l'aria; per Eraclito, il fuoco.

(2) Cioè sono indistruttibili, come elementi, e che non soffrono mutazioni qualitative; v. *Appendice I* § 7.

(3) Cioè non si distruggono e non si riformano dal nulla, e non si mutano qualitativamente.

(4) V. fr. 17 e note ivi.

e la terra; eterni, mutabili solo quantitativamente nel mescolarsi e disgiungersi. Oltre ad essi ammette i principî propriamente detti, da cui gli elementi sono mossi, l'Amicizia e la Contesa. Perchè è necessario che sempre alternativamente si muovano gli elementi, ora unendosi, per opera dell'Amicizia, ora disgiungendosi, per la Contesa. Cosicchè sei sono i principî che egli ammette; ed infatti talora attribuisce energia attiva alla Contesa e all'Amicizia, quando dice: [segue fr. 17, 7 sg.], talora li considera anche questi due come sostanze elementari allo stesso modo dei quattro elementi, quando dice: [segue fr. 17, 17–20] (1).

* Simpl. *In cathegor.* p. 158, 29... Empedocle fa derivare le qualità delle cose dall'armonica mescolanza degli elementi (2).

29. Plato *Soph.* 242C–D. Mi par che ciascuno ci racconti un suo mito, come se fossimo fanciulli — l'uno (3) che sono

---

(1) Come si vede, Simplicio, citando il fr. 17, 17-20, riconosce che anche l'Amicizia e la Contesa sono sostanze estese. (V. del resto il mio commento a questi versi). La distinzione dei passi, in cui è designata separatamente l'azione attiva dei due principî e la loro natura sostanziale, non deve essere intesa nel senso, che vi sia contradizione fra i due luoghi dello stesso frammento; ma invece che in ciascuno dei due passi è espresso un diverso carattere delle due forze, le quali posseggono sempre ambedue gli attributi dell'estensione e dell'attività motrice. — Nota anche Isocr. XV 268: " Empedocle ammette quattro elementi, e la Contesa e l'Amicizia in essi „.

(2) Ho aggiunta questa testimonianza che riassume brevemente un' indubbia teoria empedoclea.

(3) Chi sia questo filosofo, a cui si allude, è incerto. Isocrate XV 268 ricorda Ione di Chio come rappresentante della teoria dei tre elementi. Si può pensare anche a Ferecide: fr. 1 " Sempre furon Zeus e Crono e la Terra „ (cfr. anche fr. 2, da cui potrebbe essere ispirata l'allusione che segue in Platone): la dottrina della triade si trova anche in fonti orfiche. V. Damasc. *de princ.* 123 (*Χρόνον Αἰθέρα καὶ Χάος.. τριάδα ταύτην πρώτην ποιοῦντες*).

tre gli esseri, e accade che alcuni s'azzuffano talvolta fra loro, e talora si conciliano e fan nozze e figliano e allevano la prole; dice un altro invece (1) che sono due, l'umido e il secco, o il caldo e il freddo, e li congiunge e li disposa; mentre la famiglia nostra eleatica (che da Senofane comincia e anche più addietro (2)), come se un solo essere fosse ciò che noi chiamiamo *tutte le cose*, conformemente procede favoleggiando. Le Muse Ioniche e certe muse Siciliane più tardi (3), riconobbero, che più sicuro è intrecciar l'un mito all'altro, e dire, che *ciò che è*, è insieme molti ed uno, ed unito lo tengono l'Odio e l'Amore. Perchè " il discorde sempre è concorde „ (4),

---

(1) Probabilmente Archelao: v. ARCH. A 4.

(2) Platone allude al fatto che l'unità dell'essere, proclamata dagli Eleatici, era nel mito orfico espressa con il verso famoso (v. s. p. 172):

Giove è il capo ed il mezzo, da Giove tutto procede.

(3) Cioè, Eraclito (le muse ioniche) ed Empedocle. Chiama Eraclito le muse più intonate, per il carattere più animoso della dottrina, e perchè Platone, che ebbe a primo maestro Cratilo l'eracliteo (v. s. p. 119), cerca, nella teoria delle idee, di conciliare insieme l'eraclitismo e la filosofia eleatica; conciliazione che, per altra via, aveva del resto tentata anche Empedocle.

(4) *διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ συμφέρεται*: allude al fram. 10 (*συμφερόμενον διαφερόμενον*) e ad altri di Eraclito che si riferiscono alla teoria dei contrari e alla loro sintesi (v. s. p. 175 sgg.). In tali frammenti Eraclito ama recare esempi dalla teoria musicale, v. fr. 10 *συνᾷδον διᾷδον*: fr. 8 *τὸ ἀντίξοον συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι*: fr. 51 *οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὠκώσπερ τόξου καὶ λύρης*. A questo paragone eracliteo della musica, allude Platone anche altrove, nel discorso di Erisimaco nel Convito (p. 187 A): " Quanto alla musica è chiaro, se solamente un poco vi si pensa, che non diversamente da quest' altre arti [cioè medicina, ginnastica, agricoltura] si comporta. E questo vuol forse dire Eraclito... dice infatti che l'uno da sè dissen-

dicono le Muse più saldamente intonate; l'altre, più molli, quest'eterna armonia rilassano, e dicon invece che, in alterna vicenda (1), il tutto talora è *uno* ed amico per Afrodite, talora è *molti*, ed esso stesso con sè in guerra, per causa d'una certa Contesa (2).

30. Pseudoplut. *Stromat.* ap. Eus. Pr. Ev. I 8, 10 [Dox. 582. Da Teofrasto come n° 31 segg.]. Empedocle agrigentino pone quattro elementi: il fuoco, l'acqua, l'etere, la terra, e loro causa l'Amicizia e la Contesa. Dice, che dalla prima mescolanza degli elementi (3) sceveratasi l'aria (4) si diffuse tutto

---

tendo, con sè medesimo s'accorda (*τὸ ἓν γάρ φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι*), come l'armonia dell'arco e della lira „. Anche Empedocle si preoccupa, come abbiamo visto altrove (p. 184 sgg.), dell'esistenza dei contrari nell'universo, ma la loro completa conciliazione per lui si compie solo attraverso ad un intero ciclo cosmico, in cui si parte dalla completa dissoluzione degli elementi, e gradatamente si giunge alla perfetta armonia dello *sfero*. L'armonia del mondo non è dunque per lui eterna, ma ha alternative di progresso e di decadimento, del che lo rimprovera Platone, per il quale il mondo è il più perfetto degli esseri: “ Dio sensibile, massimo ed ottimo, bellissimo e perfettissimo... uno ed unigenito „ (*Tim.* 92 C).

(1) *ἐν μέρει*: Platone, come prima (nel riferire la teoria di Eraclito), così qui (nel riferire quella di Empedocle), riprende l'espressione stessa del filosofo, v. fr. 17, 29; cfr. 26, 1 sg.

(2) Sono enunziate le due vicende estreme del ciclo cosmico: v. 17, 1 sg.; 7 sg. (cfr. *Appendice II* § 3); *διὰ Νεῖκός τι*, dice Platone, con una leggera punta di ironia, perchè nel *Timeo* (vedi l'*Appendice* su Empedocle e il *Timeo*) ritiene che l'armonia del mondo sia eterna.

(3) Cioè, dallo Sfero che anche Aristotele chiama *μῖγμα* “ *mescolanza* „; ed infatti è la mescolanza più armonica e perfetta. Per l'interpretazione erronea di questa espressione di Plutarco, data dallo Zeller e da altri, vedi *Appendice II* § 7.

(4) Lo pseudo-Plutarco considera equivalenti (come Empedocle) aria ed etere; Empedocle di solito chiama etere l'aria, *come elemento primevo*. Più tardi se ne fece un quinto

intorno (1): dopo l'aria il fuoco sfuggì [dalla mescolanza degli elementi], e non avendo più altro spazio libero in alto si rifugiò sotto la massa solida dell'aria (2). Vi sono dunque, intorno alla terra, due emisferi, che le rotano intorno; uno tutto di fuoco, l'altro d'aria mista a poco fuoco che, secondo Em-

---

elemento a parte. Quando invece Empedocle vuole indicare l'aria atmosferica (non più come elemento, ma come mistura d'aria e di acqua (fr. 38)) dice " *umida aria* „ *ὑγρὸς ἀήρ*. La cosmogonia che descrive questo testo dossografico è quella che succede allo sfero, cioè quella del mondo della Contesa: vedi sopra p. 235 sgg.

(1) Cfr. fr. 38, 4.

(2) *καὶ οὐκ ἔχων ἑτέραν χώραν ἄνω ἐκτρέχειν ὑπὸ τοῦ περὶ τὸν ἀέρα πάγου*. Non è necessario supplire ⟨*κατεχόμενον*⟩ *ὑπό*, come propone il Kranz; cfr. infatti Plat. *Phaedr.* 230 B *ἡ πηγὴ ὑπὸ τῆς πλατάνου ῥεῖ*: è probabile anzi che questo *ὑπό*, in tale uso più frequente in poesia, sia rimasto dal testo empedocleo. Inesattamente poi furono intese e tradotte le ultime parole, *ὑπὸ τοῦ περὶ τὸν ἀέρα πάγου*: che Burnet p. 273 rende così: " *under the solid that surrounded the air* „, e la Millerd p. 65 " *underneath the hard substance around the air* „. Da queste traduzioni apparirebbe che sotto all'aria (già commista, come vedremo, di elementi ignei) vi sia un'altra sostanza fra essa e il fuoco. Quale sia poi questa sostanza, non è detto; l'errore sta in questo, che *ὁ περὶ τὸν ἀέρα πάγος*, non vuol necessariamente dire *la massa solida che sta intorno all'aria*, ma secondo una frequente circonlocuzione con *περί*, vuol dir semplicemente, come ho tradotto, *la massa solida dell'aria*: vedi simili espressioni in Diodoro, I, 7, 6 *ὑπὸ τοῦ περὶ τὸν ἥλιον πυρός* (= per l'ardore del sole) cfr. *ibid.* I, 7, 6. Il passo di Diodoro espone una teoria cosmogonica che ha molta somiglianza con questa di Empedocle. Su *πάγος* cfr. Hippocr. *de Victu* I 10 (in un passo di evidente imitazione eraclitea) *τὸν περιέχοντα πάγον*: *Et. M.* s. v. *βηλός... τὸν ἀνωτάτω πάγον καὶ περιέχοντα τὸν πάντα ἀέρα*, cfr. fr. 38, 4. A quel che credo, qui si parla della massa cristallina del cielo, formatasi dall'aria e dal fuoco che l'aria conteneva in sè nel suo primo separarsi dallo sfero: vedi A 53; 51. Che l'emisfero igneo sia contenuto sotto il cielo cristallino risulta anche da Aet. 23, 3 in A 58.

pedocle, è la notte. L'inizio del moto [di rotazione] provenne dell'essersi rovesciato (1) l'equilibrio dell'intera massa, perchè preponderava il peso del fuoco. Il sole non è un corpo igneo, ma un riflesso di fuoco, simile a quello che si produce dall'acqua (2). La luna separatamente si costituì dall'aria di cui si impadronì il fuoco, solidificatasi a modo di grandine (3). Essa riceve la sua luce dal sole (4). L'*egemonico* (5) non è nel capo (6), nè nel petto, ma nel sangue. Perciò a seconda che in un membro del corpo è più diffuso, per questa parte del corpo più prestanti sono gli uomini (7).

31. Hippol. *Ref.* I 3 (Doxogr. 558). Empedocle, che venne dopo i Pitagorici, molte cose disse anche intorno alla natura dei demoni, e che essi, numerosissimi, s'aggirano occupandosi

---

(1) *τὴν δὲ ἀρχὴν τῆς κινήσεως συμβῆναι ἀπὸ τοῦ τετυχηκέναι κατὰ τὸν ἀθροισμὸν ἐπιβρίσαντος τοῦ πυρός*. Il testo è certo corrotto: il Diels[3] corregge *κατά* ⟨*τι*⟩ (*alicubi*) (prima proponeva *ἐπιβρῖσάν ποτε τὸ πῦρ*, con correzione evidentemente troppo violenta). Però neppure la proposta del Diels mi persuade, perchè non si comprende come si sia formato questo agglomeramento del fuoco *in un punto*; e aggiungere questa difficoltà per congettura, mi pare poco prudente. La causa della rotazione è evidentemente questa, per quanto sia ingenua, che, cioè, il fuoco, che pesa più dell'aria e che occupava l'emisfero superiore, col soverchiare del suo peso fece che i due emisferi si rovesciassero. Perciò correggo *κατα*⟨*ρρέπειν*⟩ *τὸν ἀθροισμόν*.

(2) Cfr. A 56.

(3) V. A 60.

(4) Cfr. A 60; fr. 43; 47.

(5) Ho conservata l'espressione greca, in uso nelle scuole filosofiche per indicare la parte razionale e direttrice dell'anima. L'espressione non viene da Empedocle, che, parlandoci del sangue, ci dice solo, che è la sede della coscienza e del pensiero, fr. 105 sgg.

(6) Come era opinione di Alcmeone.

(7) V. A 86, 11.

nel governo delle cose terrestri (1). Egli considera come principio dell'universo la Contesa e l'Amicizia, e il divino fuoco intelligente della monade (2); crede pure che l'universo dal fuoco risulti, e che si debba risolvere in fuoco; dottrina adottata dagli Stoici, che attendono essi pure una conflagrazione ignea dell'universo. Più di ogni altro professa la dottrina della metempsicosi, quando così si esprime: [segue fr. 117]. Secondo lui le anime tutte trasmigrano nei corpi di tutti gli animali. Ed appunto il loro [cioè, dei Pitagorici] maestro Pitagora, disse d'essere stato l'Euforbo che prese parte alla spedizione di Troia, e affermava di riconoscerne lo scudo (3).

---

(1) Ciò non si riferisce solo ai fr. 115, 121 sgg., come annota il Diels, ma è detto anche dell'Amicizia e della Contesa, che Empedocle pure chiama *Demoni*, fr. 59: cfr. infatti con l'espressione che usa Ippolito, *ἀναστρέφονται διοικοῦντες*, fr. 17,25 *μετὰ τοῖσιν ἑλισσομένην* (*Φιλότητα*); cfr. fr. 134, 5.

(2) In queste parole è certo una coloritura pitagorea, come ciò che si dice poi della conflagrazione finale, è di influenza stoico-eraclitea. Però è possibile, a quanto credo, che il fuoco avesse parte preponderante nella dissoluzione del nostro mondo (della Contesa); infatti Aristotele (v. A 37) pare indichi, che esso è il primo che si separa, quando l'universo si risolve negli elementi (fr. 26 *a*), alla fine del periodo presente. Tutti gli elementi sono Dei, e perciò non ha torto Ippolito parlando del fuoco *divino*; forse Empedocle, che lo chiamava Efesto (fr. 96) e Zeus (fr. 6), inneggiava a lui, col nome di Apollo (v. A 23, cfr. la citazione del fr. 134). Perciò credo eccessivo il giudizio dello ZELLER (p. 762), che rifiuta fede a questa attestazione di Ippolito.

(3) Vedi su questa nota leggenda l'allusione di ORAZIO *Carm.* I, XXVIII 9 sgg.

. . . . . habentque
Tartara Panthoiden, iterum orco
demissum, quamvis clipeo Troiana refixo
tempora testatus nihil ultra
nervos atque cutem morti concesserat atrae:

cfr. SCHOL. HOM. P 28; DIOG. L. I 1, 3.

32. Aet. I 7, 28 (Doxogr. 303 cfr. Stob. I 35, 17 W.). ⟨Empedocle dice che l'*uno* è sferico, eterno, e immobile (1)⟩, e che esso *uno* è la Necessità (2), che sua sostanza costitutiva sono i quattro elementi, suoi principî formali (3) la Contesa e l'Amicizia; chiama anche Dei gli elementi (4) e il mondo che ne è l'unione; ed oltre ⟨ad essi lo sfero (5)⟩, cioè l'unità omogenea (6) ⟨in cui tutte queste cose⟩ si risolveranno. Divine crede egli siano le anime, e divini coloro che, puri, partecipano di un'anima pura (7).

33. — I 3, 20 (Doxogr. 286). Empedocle agrigentino, figlio di Metone dice che vi sono quattro elementi, il fuoco, l'aria, l'acqua, la terra, due forze primeve, l'Amicizia e la Contesa,

---

(1) Le parole fra ⟨ ⟩ furono aggiunte dal Diels, per completare il testo lacunoso. L'*Uno* (τὸ ἕν) è lo *Sfero*: che sia immobile risulta dal fr. 27 *a*, e dalla testimonianza di Simplicio nella citazione del fr. 27: cfr. anche fr. 31, e A 38.

(2) Che lo *Sfero* sia la *Necessità* è certo un fraintendimento del testo empedocleo, o un' illazione posteriore; la Necessità è la legge suprema a cui obbediscono le due forze (vedi anche A 45); nel poema fisico è indicata con il giuramento del fr. 30. È possibile che Empedocle dicesse che per questo medesimo patto si formò lo sfero; onde il fraintendimento della fonte dossografica.

(3) Εἴδη secondo la terminologia filosofica aristotelica.

(4) Cfr. fr. 6; 96; A 40, e s. p. 179 sgg.

(5) Cfr. fr. 31; A 40.

(6) τὸ μονοειδές: letteralmente " l'uniforme "; ma come εἶδος vuole anche dire *specie, carattere,* ho preferito tradurre *omogeneo,* perchè nello sfero vi è uguale mescolanza dei componenti in ogni sua parte; v. s. p. 187 sgg. e n. a fr. 27 sgg.

(7) τοὺς μετέχοντας αὐτῶν (τῶν ψυχῶν) καθαροὺς καθαρῶς, nota la formula mistica delle tavolette orfiche (ἔρχομαι ἐκ) καθαρῶν καθαρά: v. s. p. 194, tavoletta di Turii. v. 1. Credo perciò probabile che in queste parole il dossografo serbi un' espressione empedoclea: vedi infatti il confronto citato a p. 94 n. 2, fra un'altra formula delle tavolette e il fr. 112, 4 di Empedocle.

di cui l'una unisce, l'altra disgiunge, e così si esprime: [segue fr. 6]. Chiama Zeus la sostanza fervida (1), e l'etere; Era avvivatrice, l'aria; Edoneo, la terra; Nesti e " fonte mortale „, indicano il seme [genitale] e l'acqua.

Alleg. hom. Script. [forse Plutarco] *ap.* Stob. *Ecl.* I 10 11 *b* p. 121 W. (cfr. Plut. *Vit. Hom.* 99). Empedocle chiama Zeus la sostanza fervida e l'etere (2); Era avvivatrice la terra; Edoneo l'aria, perchè non ha luce propria, ma dal sole, dalla luna e dagli astri è illuminata (3); Nesti e " fonte mortale „ indicano il seme [genitale] e l'acqua. Da quattro elementi così risulta il tutto, la loro natura consiste di contrari, secco, umido, caldo, freddo, e per loro vicendevole rapporto (4) e mescolanza produce il tutto, comportando mutazioni parziali (5) non però dissoluzione totale: dice infatti così: [segue fr. 17, 7 sg.].

Hippol. *Ref.* VII 29 [dopo il fr. 6, dallo scritto di Plutarco su Empedocle? cfr. V 20 p. 114, 13]. Zeus è il fuoco, Era

---

(1) *Δία μὲν γὰρ λέγει τὴν ζέσιν*; è impossibile rendere l'accostamento delle due parole *Ζεύς ζέσιν*, basato su un'etimologia assai diffusa e forse seguìta anche da Empedocle (v. n. fr. 6), *ζέσις* letteralmente vuol dire " ebullizione „, ma, come si vede dalle identificazioni fra gli elementi e i nomi mitologici che seguono nel testo, qui è inteso come " sostanza ignea „. Per queste identificazioni degli elementi con i nomi degli Dei (identificazioni su cui sono discordi gli antichi e i moderni) v. n. fr. 6.

(2) Cioè il *fuoco,* ma l'identificazione dell'etere col fuoco non è empedoclea, vedi n. ad A 30.

(3) Questa identificazione, come quella di Era = la terra, Edoneo = l'aria, sono false v. n. fr. 6. L'etimologia che lo scrittore segue è un'illazione del nome di Ade, " l'invisibile „.

(4) *ἀναλογία* indica proporzione matematica: vedi Plat., *Tim.* 31 *c*. Per la teoria dei contrari v. s. p. 183 sgg., ed A 46; per quella delle mescolanze secondo proporzioni matematiche v. p. 185 sg.; fr. 23.

(5) *μεταβολὰς μερικάς*, cioè disgregamento e aggregamento di parti; non distruzione della sostanza, v. fr. 17, 30 segg.; 12.

avvivatrice la terra, che produce i frutti utili alla vita, Edoneo l'aria, perchè, pur scorgendo noi ogni cosa attraverso l'aria, l'aria solamente non possiamo vedere. Nesti chiama l'acqua, perchè è l'unico veicolo del cibo per tutti gli esseri (1) che si nutrono, benchè per se stessa non possa nutrirli. Se infatti potesse nutrirli, dice, i viventi non soggiacerebbero alla fame, da che d'acqua nel mondo ve n'è sempre in copia. Perciò chiama Nesti l'acqua; perchè, pur essendo cagione del nutrimento, non ha [di per sè] capacità di nutrire.

34. GALEN. *In Hipp. nat. hom.* XV 32 K. Da quattro elementi immutabili stimava Empedocle che derivasse la natura dei corpi composti, essendo fra loro gli elementi primevi così mescolati come se alcuno insieme mescesse, triturati e ridotti in finissima polvere, della ruggine, della pirite cuprica, della calamina e del vetriolo, sì che nessuna delle sostanze mescolate possa sceverarsi dalle altre.

* 34 *a*. ARIST. *De An.* I 2, 404 *b* 11. Empedocle dice che l'anima risulta da tutti e quattro gli elementi, e che ciascuno d'essi elementi è un'anima [cioè è conscio, cfr. pag. 146; e fr. 110, 10] dicendo così: [segue fr. 109] (2).

35 AET. II 7, 6 (D. 336). Empedocle diceva che i luoghi degli elementi non son sempre costanti e non ve n'è uno

---

(1) Cfr. l'etimologia di PLUTARCO *Symp.* VI 69 A, 698 D, citato dal Diels. L'etimologia (da *νῆστις* = digiuno) è fantastica; *Νῆστις* deriva certamente da *νάειν* " *scorrere, fluire* ", (cfr. *νῆσος*), come già vide SIMPLICIO *Ad Arist. de an.* p. 68 Hayd. (*νῆστιν μὲν διὰ τὸ ὑγρὸν ἀπὸ τοῦ νάειν καὶ ῥεῖν*).

(2) Ho aggiunta questa testimonianza per correggere, in certo modo, l'attestazione precedente di Galeno, che non tiene conto di quella coscienza che Empedocle considera come attributo essenziale della sostanza.

determinato per ciascuno d'essi, ma che i loro luoghi vicendevolmente si scambiano (1).

Achill. *Is.* 4 p. 34, 20 M. Empedocle non attribuisce determinati luoghi agli elementi, ma dice che scambiano vicendevolmente di luogo, sì che la terra sia tratta in alto ed il fuoco in basso.

36. Arist. *De gen. et corr.* II 3, 330 *b* 19. Alcuni senz'altro dicono che quattro sono gli elementi, come Empedocle; ma poi anch'egli li riduce a due; perchè egli contrappone tutti gli altri elementi al fuoco (2).

37. — *Metaph.* I 4, 985 *a* 21. Empedocle si serve delle cause [motrici] più di Anassagora (3), ma non però abbastanza, nè

---

(1) Questo è detto in rapporto alla teoria dei luoghi naturali degli elementi, che ha grande importanza in Aristotele (*Phys.* IV 215 *a* 2; V 230 *b* 12; VII 255 *a* 2; *De caelo* IV 1-5) ed in Platone (v. *Timeo* 63 B sgg.). Per Empedocle, nel ciclo cosmico, gli elementi scambiano vicendevolmente di luogo, così pure nelle mescolanze: v. fr. 76. Un esempio del salire della terra, è dato anche dal crescere delle piante, in cui gli elementi terrei sono tratti in alto dal fuoco (v. A 70), così pure dal sorgere dei primi animali (v. fr. 62). Allo stesso modo nel mondo dell'Amicizia (v. fr. 35), gli elementi, disgiunti alla periferia, son tratti al centro.

(2) Su questa osservazione vedi anche A 37 extr. Aristotele dice ivi che questo *si desume dalla considerazione dei versi* di Empedocle; cioè, non già che questa divisione in due gruppi fosse affermata, ma perchè il fuoco aveva una parte preponderante in certi fatti fisici (vedi *Appendice I* § 7). Ciò infatti si può vedere nei fenomeni di cristallizzazione (A 51; 60; 69), nel crescer delle piante e degli organismi (A 70; 77), nella generazione dei primi esseri (fr. 62), nella solidificazione delle ossa (fr. 96). Fenomeni che si riconducono però, o all'attrazione dei simili, o a funzioni di speciali mescolanze.

(3) Vedi su ciò *Appendice I* § 1. Poco prima Aristotele aveva detto (l. 18) che Anassagora, nella cosmogonia, si serve della Mente (*Νοῦς*) come di un *deus ex machina*, e che se ne dimentica poi nella spiegazione degli altri fenomeni fisici, riconducendoli ad altre cause.

riesce pur conseguente. Spesso invero per lui, l'Amicizia separa, e la Contesa unisce (1). Infatti, quando, per opera della Contesa, il tutto (2) [cioè, l'universo] si separa negli elementi, allora il fuoco si accoglie in un'unica massa, e così ciascuno degli altri elementi: ed al contrario, quando, per azione dell'Amicizia, si raccolgono nell'*Uno* [cioè, lo Sfero], è necessario che di nuovo le parti di ciascun elemento si separino fra loro (3). Empedocle adunque, scostandosi dai filosofi precedenti, fu il primo che abbia disgiunta la causa attiva; poichè egli non pone un solo principio motore, ma due diversi e contrari fra loro. Ed anche fu il primo a dire che quattro sono gli elementi sostanziali: non però se ne serve come quattro, ma solo come se fossero due, cioè del fuoco, preso a sè, e degli altri tre, cioè, la terra, l'aria, l'acqua, opposti [al fuoco] come un'unica natura; questo si può desumere dalla considerazione dei suoi versi (4).

* 37 *a*. — *Ibid.* II 4 1000 *b* 9. È chiaro che, per Empedocle, la Contesa non è piuttosto causa della distruzione che dell'esistenza [delle cose]; e allo stesso modo l'Amore non è maggiormente causa dell'esistenza [che di distruzione]; infatti, radunando (le sostanze) nell'*Uno* distrugge il rimanente [cioè, le cose singole] (5).

---

(1) Vedi sopra p. 203 sgg.; *Appendice II* § 3.

(2) Bada che Aristotele dice *τὸ πᾶν* (*il tutto*), distinto dallo Sfero che egli chiama *τὸ ἕν, l'uno*. Si riferisce dunque al periodo della dissoluzione totale degli elementi (fr. 26 *a*): cfr. sopra p. 219 sgg.

(3) Cfr. fr. 35, 5; 36; 27, ove sono descritti i diversi gradi di questo processo cosmico, in cui si passa, dalla separazione degli elementi *in masse distinte*, alla mescolanza *delle loro parti* nello sfero; cfr. anche p. 224 sgg.

(4) V. s. n. 2 p. 333.

(5) Perchè abbia aggiunto questa testimonianza v. s. p. 203 sgg.; 231 sgg.; e *Appendice II* § 3.

38. ARIST. *Phys.* VIII 1, 252 *a* 7. Sembra che Empedocle dica, che l'essere dominato l'universo e mosso alternativamente dall'Amicizia e dalla Contesa provenga dal fato, e che nel periodo intermedio stia in quiete.

* — *Ibid.* p. 250 *b*, 26. Come dice Empedocle, che l'universo, in alterna vicenda, è in quiete ed in moto: in moto, quando l'Amicizia forma dai molti l'*Uno* [lo Sfero], o la Contesa dall'*Uno* forma i molti; in quiete invece nei periodi intermedi (1).

39. — *Metaph.* I 4, 984 *b* 32. Poichè nella natura pareva che fosse anche ciò che è contrario al bene; cioè, non solo l'ordine e il bello, ma anche il disordine e il brutto, e che più fossero i mali che i beni, e le imperfezioni che le cose belle e buone; così vi fu chi introdusse [come principî cosmici] l'Amicizia e la Contesa, che fossero singoli principî causali, l'una dei beni, l'altra dei mali. Perchè, chi tragga le conseguenze logiche e non si fermi a ciò che oscuramente balbetta Empedocle (2), troverà che l'Amicizia è principio dei beni, e la Contesa dei mali; cosicchè chi affermasse che Empedocle, in certo modo (3) dice, e per primo, che principî sono il bene ed il male, affermerebbe probabilmente cosa giusta, se pure di tutti i beni è principio il bene stesso, [[e dei mali, il male]] (4).

* — *Ibid.* XI 10, 1075 *a* 37 .... Altri filosofi [a differenza di quelli di cui si è parlato prima] riconoscono giustamente il

---

(1) Ho aggiunta questa testimonianza, che non è nel testo del Diels: vedi su di essa e le questioni relative *Appendice II* § 18.

(2) La stessa espressione usa in *Metaph.* I 10 p. 993 *a* 15 per tutti i presocratici in generale.

(3) Aristotele pensa al significato logico e morale che vennero distintamente prendendo questi concetti dopo Socrate: v. testimonianza seguente.

(4) Le parole poste fra [[ ]], mancando in A[b] e in Alessandro, sono probabilmente una glossa.

bene come un principio, ma non dicono in che modo possa esser tale, se come fine, o come motore o come forma (1). Ed anche Empedocle erra: perchè egli considera l'Amicizia come il bene; essa è un principio motore, in quanto unisce [gli elementi], e un principio sostanziale, in quanto è parte della mescolanza (2); ora se la medesima entità può essere considerata come principio sostanziale e principio motore, per essenza però non sono la stessa cosa. Sotto quale dei due aspetti deve dunque considerarsi l'Amicizia? Ed erra anche quando dice che la Contesa è indistruttibile (3), perchè essa è la stessa natura del male (4).

40. — *De gen. et corr.* II 6 333 *b* 20. Solo la mescolanza loda Empedocle (5); pur tuttavia è l'Amicizia, e non la Contesa, che separa gli elementi, che sono per natura anteriori al Dio (6), e son pur essi Dei.

41. Philop. *de gen. et corr.* 19, 3 Vitelli. — Empedocle contradice all'esperienza negando la mutazione qualitativa (7) [degli elementi] che è palese; e contradice poi a sè stesso, in quanto afferma che gli elementi sono immutabili, e che

(1) εἶδος: cfr. s. p. 330 n. 3.

(2) Così Aristotele usa indicare lo *Sfero*: v. s. n. 3 p. 326.

(3) V. fr. 16.

(4) Ho aggiunta questa testimonianza ai testi del Diels, perchè apparisca in che senso Aristotele precisi le restrizioni a cui allude nel passo precedente.

(5) Questa prima frase è ommessa dal Diels; l'ho aggiunta perchè essa corrisponde affatto alla teoria di Empedocle (cfr. fr. 22, 5), e rispecchia il valore privilegiato che egli dà all'Amicizia (cfr. 17, 20 sgg.). È curioso che il Barthélemy de Saint Hilaire traduca: " mais E. n'a d'éloges que pour le mélange et la confusion (!) ", aggiungendo egli l'ultima parola.

(6) Cioè lo Sfero: cfr. fr. 31. Per gli elementi v. fr. 6. e s. p. 179 sgg. Sull'obiezione che Aristotele fa ad Empedocle, vedi A 37 e note ivi.

(7) ἀλλοίωσις: era stata questa una modificazione apportata da Aristotele alla teoria degli elementi di Empedocle: v. *Appendice I* § 8-9.

non si generano l'uno dall'altro (1), ma invece le altre cose sono generate dagli elementi: mentre poi egli dice che, quando impera l'Amicizia, tutte le cose divengono un sol tutto, e formano lo Sfero che non ha qualità alcuna (2); sicchè nello Sfero più non si conservano le qualità individuali, nè del fuoco nè di ogni altro elemento, perdendo così ciascuno di essi il suo carattere individuale (3).

42. Arist. *De caelo* III 2, 301 *a* 14. Non è ragionevole supporre che l'universo abbia avuto origine da principî in moto e disgiunti. Per ciò anche Empedocle trascura la genesi nel periodo dell'Amicizia; perchè non avrebbe potuto costituire il cielo da principî sostanziali fra loro separati, ed effettuando la loro unione per mezzo dell'Amicizia: infatti il mondo consiste di elementi sceverati; cosicchè è necessario che esso si origini da un unico tutto in cui gli elementi fossero commisti (4).

— *De gen. et corr.* II 7, 334 *a* 5. Per di più egli dice anche che l'universo si trova in ugual condizione ora, nel periodo della Contesa, come prima nel periodo dell'Amicizia (5).

---

(1) Cioè nel ciclo degli elementi che si trasformino l'uno nell'altro, che ammettono Platone ed Aristotele.

(2) *ἄποιον ὑπάρχοντα*. Questo è però un errore di Filopono. Lo Sfero, come mescolanza, è omogeneo (vedi A 32 *τὸ μονοειδές*), ma non privo di qualità; in esso si uniscono invece come in ogni altra mescolanza (v. fr. 96, cfr. anche A 43) le qualità dei componenti. L'errore di Filopono dipende, del resto, dalla confusione, che fanno tutti i neoplatonici, dello Sfero con il *κόσμος νοητός*; v. *Appendice II* § 17.

(3) *τὸ οἰκεῖον εἶδος*: *εἶδος* vuole dire *forma*, ma può prendere anche il senso di *carattere*, perciò ho tradotto con *carattere*, perchè prima si parla di *qualità*; cfr. anche n. precedente e l'espressione *ἄποιον* che usa Filopono parlando dello Sfero.

(4) Su questa testimonianza vedi *Appendice II* § 6.

(5) Vedi *Appendice II* § 5. Per le espressioni *ἐπὶ τῆς Φιλίας, ἐπὶ τοῦ Νείκους* e il loro senso temporale cfr. Xenoph. *Hell.* V 1, 36 *ἡ ἐπ' Ἀνταλκίδου εἰρήνη*, e Hesiod. cit. s. p. 218 n. 3.

43. — *De gen. et corr.* II 6 334 *a* 26. Coloro che sono dell'opinione di Empedocle, qual genere [di formazione] ammetteranno? Sarà necessario, che l'unione per loro avvenga, come in un muro, [da sovraposizione a giustaposizione] di pietre e mattoni; e questa mescolanza risulterà di elementi che conservano immutate le loro qualità individuali, ma sono giustaposti, parte per parte, l'uno all'altro: così [sarà formata] la carne e ogni altra cosa.

AET. I 13, 1 (Dox. 312). Empedocle ammise, come primitive rispetto ai quattro elementi, delle frazioni piccolissime di essi, cioè, elementi similari anteriori agli elementi (1).

GALEN. *In Hipp. de nat. h*, XV 48 K. Empedocle pure fa infatti derivare gli uomini e tutti gli altri corpi terrestri (2) da quegli elementi da cui li fa derivare Ippocrate; non però mescolati realmente fra loro (3): ma per piccole parti giustaposti gli uni agli altri. (Cfr. IV 762: frazionati in parti minute).

* **43** *a*. ARIST. *De cael.* III 6 305 *a* 1 sg. Se un termine avrà la dissoluzione, il corpo a cui essa si arresterà, sarà, o atomico [cioè indivisibile], o divisibile [idealmente], ma tale che nel fatto non mai si divida; come sembra che voglia significare Empedocle (4).

---

(1) *στοιχεῖα πρὸ τῶν στοιχείων ὁμοιομερῆ*, cioè parti *dello stesso elemento*, similari fra loro; esse, si intende, sono anteriori logicamente, come le parti rispetto al tutto.

(2) *ἡμᾶς τε καὶ τὰ ἄλλα σώματα πάντα τὰ περὶ τὴν γῆν*. Nella dottrina di Empedocle, fra questi corpi terrestri (*τὰ περὶ τὴν γῆν*) sono compresi anche il sole e gli astri: quali siano le essenze per cui Empedocle non afferma la derivazione dai quattro elementi, v. in fr. 23, 10, cfr. n. ivi.

(3) Cioè non in mescolanze chimiche, che importino vere mutazioni qualitative (*ἀλλοίωσις* v. s. A 41).

(4) Ho aggiunta questa testimonianza. A noi non essendo giunto integro il poema di Empedocle, non è dato giudicare sino a qual punto fosse palese quest'intenzione che Aristotele rileva nel nostro Autore, v. però fr. 12, 3 e n. ivi.

44. Aet. I 24, 2 (Doxogr. 320). Empedocle, Anassagora, Democrito, Epicuro, e tutti quanti costituiscono l'universo per aggregamento di minute particelle corporee, si servono di un processo di mescolanza e di disgregazione; non però di vera generazione o distruzione; perchè, per loro, generazione e distruzione non provengono da mutazione qualitativa, ma da mutazione quantitativa per unione di parti.

45. — I 26, 1 (Dox. 321). La Necessità è, secondo Empedocle, una causa che opera sui principî (1) e sugli elementi.

Plut. *De an. procr.* 27, 2 p. 1026 B. La Necessità, che i più chiamano destino (2), per Empedocle è, insieme, l'Amicizia e la Contesa.

* Hippol. *Ref.* VIII 29. Chiama Necessità, la mutazione dall'Uno al molteplice secondo la Contesa, e dalla molteplicità all'Uno secondo l'Amicizia.

46. Arist. *Phys.* I 4, 187 *a* 20. Altri dicono che i contrari, inerenti nell'unità, se ne severano, come dice Anassimandro (3), e tutti coloro che affermano l'esistenza dell'uno e del molteplice (4), fra i quali sono Empedocle ed Anassagora: perchè anch'essi severano tutte le altre cose dalla mescolanza (5). Differiscono però fra di loro in questo, che l'uno

---

(1) Cioè, l'Amicizia e la Contesa: v. s. nota 2 ad A 32.

(2) εἱμαρμένη: nella teoria stoica prese il valore di *provvidenza,* cioè legge razionale del mondo. Ciò che dice poi Plutarco sembra un'induzione dal fr. 30, in cui è detto, che il prevalere delle forze proviene da un mutuo giuramento: vedi del resto la testimonianza che segue, che spiega meglio il concetto di Plutarco.

(3) V. sopra p. 173 e n. ad A 29; cfr. A 32.

(4) Per gli eleatici invece solo l'Uno esiste, v. A 29.

(5) Vedi i rapporti fra la cosmogonia di Empedocle (nel periodo della Contesa) e quella di Anassagora in *Appendice II* § 6. Per questo severarsi dei contrari, in Anassagora, vedi il fr. 12 (*Vors.* II, p. 405, 6 sg.). La *mescolanza* (μεῖγμα), di cui

[Empedocle] stabilisce un processo ciclico, l'altro [Anassagora] un unico processo [cosmico]: per di più questi ammette infiniti gli elementi similari (1) e i contrari, Empedocle invece i così detti [quattro] elementi.

47. Aet. I 5, 2 (Doxogr. 291). Empedocle ammette un solo mondo, e che esso mondo non è il tutto [cioè non costituisce il tutto] ma solo una piccola parte del tutto: il resto è materia inerte (2).

48. Plato *Leg.* X 889 B. Dicono (3) che il fuoco e la terra e l'aria esistono per natura e per caso, e nessun d'essi per intelletto d'arte (4), e che i corpi che ne derivano, cioè la terra, il sole, la luna e gli astri, si generano da questi [elementi]

---

qui si parla, è, per Empedocle, essenzialmente lo Sfero, che corrisponde all'unione primordiale delle omeomerie in Anassagora (v. s. p. 212).

(1) Cioè le *omeomerie* v. s. p. 212.

(2) Vedi *Appendice II* § 8.

(3) Platone non dice chi siano questi filosofi, che designa così vagamente; le sue obiezioni però non toccano direttamente la dottrina di Empedocle, come si rivela dal non parlare egli affatto nè della Contesa nè dell'Amicizia. Il Diels annota: " Anhänger des Empedokles ". Credo che si tratti della scuola medica siciliana, che prendeva le mosse da Empedocle e particolarmente di Filistione, conosciuto da Platone quando questi fu a Siracusa. Per la teoria di Filistione, v. Anon. Lond. XX 25 (dei *'Ιατρικά* di Menone) *Φιλιστίων δ' οἴεται ἐκ ἰδεῶν συνεστάναι ἡμᾶς, ταῦτ' ἔστιν ἐκ δ' στοιχείων· πυρός, ἀέρος, ὕδατος, γῆς. Εἶναι δ' ἑκάστου δυνάμεις* [cfr. Plat. *τύχῃ φερόμενα τῇ τῆς δυνάμεως ἕκαστα ἑκάστων*] *τοῦ δὲ πυρὸς τὸ θερμόν, τοῦ δὲ ἀέρος τὸ ψυχρόν, τοῦ δὲ ὕδατος τὸ ὑγρόν, τῆς δὲ γῆς, τὸ ξηρόν.*

(4) Questo dice Platone, perchè nel Timeo considera gli elementi come figure geometriche; onde essi hanno solo la loro natura razionale, quando Dio " li fregia di forme e di numeri " (*Tim.* p. 53 B sgg.). Cfr. l'*Appendice* su Empedocle e il *Timeo*.

che sono interamente inanimati. Movendosi dunque a caso, per propria virtualità, come s'abbattè ciascuno così da aggregarsi in qualche modo convenientemente, gli elementi fervidi con i freddi, o i secchi con gli umidi, o i molli coi duri, e quante cose nella mistione dei contrari, a caso, per necessità si mescolarono; in tal maniera si generarono il cielo e i corpi celesti, gli animali e i vegetali tutti, e tutte le stagioni pure così ne derivarono, non secondo intelligenza, dicono essi, nè per opera d'alcun dio, nè per arte alcuna, ma, come si dice, per natura e fortuitamente (1).

49. PHILO *de prov.* II 60 p. 86 [Aucher, con correzioni del Conybeare] ***eodem modo etiam mundi partes confici videntur, ut dicit Empedocles. postquam enim secretus est aether*** [i. e. ***μετὰ τὸ διακριθῆναι τὸν αἰθέρα,*** cfr. A 30 e *infra* AET. II 6, 3], ***aer et ignis sursus volaverunt et caelum formatum quod in latissimo spatio circumferebatur. ignis autem qui caelo paulo inferior manserat, ipse quoque in radios solis coacervatus est. terra vero in unum concurrens et necessitate quadam concreta*** (*πιλη θεῖσα*) ***in medio apparens consedit. porro circa eam undique aether, quia multo levior erat, volvitur neque umquam desistit. quietis autem inde causa per deum*** [*? δῖνον ??* v. A 30; 67], ***non vero per sphaeras multas super se invicem positas quarum circumrotationes poliverint figuram, quia circa eam*** [***terram***] ***circumiectus est*** [*περιεβλήθη*], ***typi cuiusdam gyrus mirabilis (magnae enim et multiplicis formae vim habet) ideo nec huc nec illuc cadit ista*** (2).

(1) Cioè, senza un criterio teleologico.

(2) Ho riferito nella versione latina dell'Aucher, riveduta dal Conybeare, questo passo dell'opera di Filone, che possediamo solo nel volgarizzamento armeno, perchè avendo il traduttore palesemente, in molti passi, frainteso il testo, ritradurre ancora sarebbe stato brancicare nel vuoto. Però, nei dati principali, questa fonte concorda con A 30: particolarmente nell'affermazione che per primo si separò l'etere;

Aet. II 6, 3 (Doxogr. 334). Empedocle dice che l'etere si separò per primo, dopo di esso il fuoco, poi la terra, e dalla terra, premuta violentemente tutt'intorno dall'impeto della rotazione [celeste], zampillò l'acqua; dall'acqua evaporò l'aria. Si formò così il cielo dall'etere (1); il sole dal fuoco; e dagli altri [acqua e terra] si addensò la superficie terrestre (*τὰ περίγεια*) (2).

50. Aet. II 31, 4 (Doxogr. 363). Empedocle dice, che maggiore della distanza dalla terra al cielo — cioè dell'elevazione del cielo a partire dalla terra — è la dimensione secondo la larghezza; poichè in questo senso più esteso è il cielo, essendo disposto il mondo similmente ad un uovo (3).

---

però l'A., non sapendo che *etere* ed *aria* per Empedocle sono lo stesso elemento, parla dell'*aria* come volata poi in alto, insieme col fuoco; è probabile si tratti invece della prima mistura dell'aria e del fuoco, di cui abbiamo veduto nelle note ad A 30. Giusto è che dall'aria e dal fuoco sia risultato il cielo (cristallino), vedi infatti A 51, sotto cui è il sole, cioè l'emisfero igneo (A 56), come appare dal fatto, che esso è formato dal solo fuoco, mentre nel sole cristallino deve essere anche aria. La ragione data della stabilità della terra, pare dovesse essere, nel testo originale, la stessa riferita in A 67 (cfr. A 30); ma *per deum* proviene certo da errore del traduttore armeno. Il *gyrus mirabilis,* di cui si parla poi, è probabilmente il doppio emisfero igneo e aereo di cui è detto in A 30.

(1) Credo sia caduto ⟨*καὶ τοῦ πυρός*⟩ cioè " dall'etere ⟨e dal fuoco⟩ ", cfr. A 51; 53: Aezio distingue giustamente l'etere, cioè l'aria elementare, dall'aria atmosferica, vaporizzazione dell'acqua (v. fr. 38). Il sole di cui si parla qui è l'emisfero igneo (v. A 56).

(2) V. n. ad A 30; cfr. A 66.

(3) Il parallelo fra l'uovo ed il mondo era già negli orfici, fr. orph. 53 p. 173 Abel *τὴν δὲ τάξιν, ἣν δεδώκαμεν τῷ σφαιρώματι, οἱ Ὀρφικοὶ λέγουσι παραπλησίαν εἶναι τοῖς ᾠοῖς, ὃν γὰρ ἔχει λόγον τὸ λέπυρον ἐν τῷ ᾠῷ τοῦτον ἔχειν ἐν τῷ παντὶ τὸν οὐρανόν· καὶ ὡς ἐξήρτηται τοῦ οὐρανοῦ κυκλοτερῶς ὁ αἰθήρ,*

— II, 4 (Doxogr. 328). L'orbita del sole è il circuito dell'estremo limite del mondo.

— II, 10, 2 (Doxogr. 339). La destra del mondo volge al tropico estivo, la sinistra al tropico d'inverno (1).

51. — II 11, 2 (Doxogr. 339). Empedocle dice, che il cielo è una massa cristallina, di aria condensata dal fuoco; e che in ciascuno dei due emisferi contiene l'elemento igneo e l'aereo.

ACHILL. *Is.* 5 p. 34, 29 M. Empedocle dice che il cielo è cristallino, condensato dalla sostanza ghiacciata (*ἐκ τοῦ παγετώδους*) (2).

οὕτω τοῦ λεπύρου ὁ ὑμήν. È interessante notare che anche in Empedocle il cielo corrisponde, presso a poco, al guscio (*λέπυρον*), infatti deve essere formato dall'aria mista a fuoco, che primieramente si cristallizzarono nella parte estrema (vedi n. A 30; cfr. fr. 38, 4; A 58). Anche Epicuro ammette la forma ovoidale, come una delle possibili nei varî mondi, v. EPIC. p. 127, 7.

(1) La teoria della destra e della sinistra del mondo è pitagorica: v. ARIST. *de caelo* II 2, 284 *b* 6 sgg. Per l'analogia con il microcosmo cfr. fr. 67 n.

(2) Ho ommessa la terza testimonianza che dà il Diels, cioè SCHOL. BASIL. M. 22 (ed. Pasquali " Gött. N. „ 1910, 200, 219) *Ἐ. δὲ ὑδροπαγῆ* [sc. *τὸν οὐρανόν*] *καὶ οἱονεὶ κρυσταλλῶδες πίλημα* (corr. Diels per *ἐπείλημα*); perchè evidentemente è un fraintendimento della primitiva fonte dossografica. *Ὑδροπαγῆ* non è parola che, per nessuna ragione, possa ritenersi specificamente empedoclea, nè ha che fare (come crede l'editore dello scolio) con i composti poetici del poeta come *ὑδατοθρέμμων* (fr. 21, 11); vedi infatti l'uso di *ἀερομιγής* (v. n. ad A 60), *ὑδρομιγής* e simili nei tardi scrittori. Lo scoliasta parla evidentemente del cielo cristallino (v. *κρυσταλλῶδες πίλημα*), ora questo s'è formato d'aria e di fuoco nel primo disgiungersi dell'etere misto a parti ignee (v. *κατὰ τὴν πρώτην διάκρισιν* A 53), come dice bene Aezio, alla stessa guisa che la luna (A 30; 67): esso è la volta estrema del cielo (v. A 53; 54; A 66; e n. ad A 30: cfr. fr. 38, 4) e l'acqua non vi ha parte; infatti l'acqua si separa dalla massa centrale quando già è avvenuta la rotazione celeste, perciò quando il

Lact. *De opif. dei* 17, 6. Se alcuno mi dirà che il cielo è bronzeo o vitreo, o, come dice Empedocle, d'aria ghiacciata, vi crederò io senz'altro? [dal *Tubero* di Varrone, cfr. § 5; Doxogr. 198[1]].

52. Aet. II 4, 8 (Doxogr. 331). Dice Empedocle, che il mondo si distrugge per l'alterno prevalere della Contesa e dell'Amicizia (1).

Simpl. *De caelo* 293, 18. Altri dicono che il medesimo mondo, in alterno ricorso, nasce e si distrugge; e che questa successione è eterna, come crede Empedocle, che dice alternativamente predominare l'Amicizia e la Contesa, e che l'Amicizia riunisce tutte le cose nell'*Uno*, e distrugge il mondo della Contesa formandone lo Sfero, mentre la Contesa, alla sua volta, scevera gli elementi e compone il mondo siffatto [segue fr. 17, vv. 7-13] (2).

---

cielo si è già formato (v. Aet. in A 49 e A 66), e ciò corrisponde alla separazione degli elementi in ordine di gravità, seguìta poi anche dagli atomisti. Il paragone con la grandine (solo per l'aspetto vitreo, in simili esempi di cristallizzazione di *aria* e di *fuoco*, v. A 30, A 60), ha prodotto le poco felici espressioni, *παγετῶδες*, e *glaciatum*, che sono in Achille e in Lattanzio (la confusione era anche agevolata dal fatto che *κρύσταλλος*, da cui deriva *κρυσταλλῶδες* della fonte teofrastea di Aezio, vuol dire tanto *ghiaccio* che cristallo); lo scoliasta basiliano, da una simile fonte ha addirittura arguita la concrezione acquea del cielo (*ὑδροπαγής*), sì che *non nomina neppure l'aria e il fuoco*; da ciò si vede quanta fede gli si debba. La testimonianza di Aezio è certamente la più genuina perchè si riconnette a Teofrasto. Sul cielo cristallino v. anche A I, 77.

(1) Vedi *Appendice II* § 3.

(2) Ho conservata questa testimonianza e la seguente, recate dal Diels, come esempio dell'interpretazione neoplatonica, che muove dall'identificazione fra lo Sfero ed il " mondo intelligibile „ neoplatonico; donde non riconosce un mondo dell'Amicizia parallelo a quello della Contesa, ma solo tien conto del mondo della Contesa e dello Sfero; per di più con-

— 305, 21. Platone, Empedocle, Anassagora e gli altri fisici, sembra che espongano la genesi delle cose composte dagli elementi semplici ad un cotal modo di esemplificazione [cfr. *ib.* p. 304, 5] ..... come se gli elementi di cui si formano le cose precedessero nell'ordine temporale.

Arist. *Metaph.* II 1000 *b* 18. Non considera già le cose esistenti, come le une corruttibili le altre no; ma tutte corruttibili fuor che gli elementi (1).

*52 *a*. Epiphan. *Adv. haeres.* III 19 (Dox. 591) (2). Empedocle, figlio di Metone, agrigentino, introdusse quattro elementi primevi: il fuoco, la terra, l'acqua e l'aria. Disse che prima vi fu inimicizia fra gli elementi: perchè, dice egli, prima d'ora furono separati, ora però sono congiunti, e, come egli si esprime, fra loro s'amano (3). Vi sono, secondo lui, due principî e forze, l'inimicizia e l'amicizia, l'una unisce, l'altra disgiunge.

53. Aet. II 13, 2 (Doxogr. 341). Gli astri sono ignei, e provengono dall'elemento igneo che l'aria conteneva in sè, quando sprizzò fuori nella primitiva separazione degli elementi (4).

---

sidera la stessa teoria di Empedocle, come una esemplificazione temporale di ciò che è fuori del tempo; vedi su ciò *Appendice II* § 17.

(1) Convien ricordare che, per Aristotele invece, il cielo è incorruttibile.

(2) Ho aggiunta questa testimonianza, perchè ciò che vi si dice d'un periodo cosmico, precedente all'attuale, ed in cui gli elementi furono disgiunti ed in contesa fra loro, corrisponde affatto alla dottrina d'Empedocle sul ciclo cosmico, secondo ho mostrato altrove (v. s. p. 219 sgg. e *Appendice II* § 6).

(3) *νῦν δὲ συνήνωται, ὡς λέγει, φιλωθέντα ἀλλήλοις*: cfr. fr. 22, 5 *ἀλλήλοις ἔστερκται ὁμοιωθέντ' Ἀφροδίτῃ*: 21, 8 *σὺν δ' ἔβη ἐν Φιλότητι καὶ ἀλλήλοισι ποθεῖται*: 71, 4 *συναρμοσθέντ' Ἀφροδίτῃ*. Come si vede, le parole di Epifanio riecheggiano frasi empedoclee e forse si riferiscono ad un testo perduto.

(4) Vedi A 30; 51; 54, e note ivi.

54. — II 13, 11 (Doxogr. 342). Le stelle fisse sono attaccate al cristallo [cioè alla volta cristallina del cielo]; i pianeti sono liberi.

55. Achill. *In Arat.* 16 p. 43, 2 Maas. Alcuni dicono che prima è il sole, vien poi la luna, finalmente Crono. L'opinione preponderante è quella che considera venga prima la luna, poichè anche dicono che sia una parte disgiuntasi dal sole (1), come pure Empedocle [segue fr. 45].

56. Aet. II 20, 13 (Dox. 350). Empedocle dice che vi sono due soli: l'uno archetipo — [cioè il] fuoco che è in uno degli emisferi del mondo e tutto riempie l'emisfero — situato sempre all'opposto del suo riflesso (2); l'altro, il sole visibile, cioè un riflesso nell'altro emisfero (che è pieno d'aria mista ad elementi ignei) prodotto per rifrazione [della luce] dalla terra rotonda al sole cristallino, e questo riflesso si move circolarmente nel moto dell'[emisfero] igneo. Insomma, in poche parole, il sole è un riflesso del fuoco [che è] intorno alla terra.

---

(1) *ἀπόσπασμα τοῦ ἡλίου*. Probabilmente si tratta anche qui di un fraintendimento dell'Autore (cfr. A 51 n.); donde lo Heidel vorrebbe correggere *ἀπόφασμα* (= *ἀπόφασις*: cfr. Diog. Oen. 8, 2 p. 14 Will., dove è detto del riflesso del sole). La luna infatti non ha luce propria. Certo il fr. 45, che Achille cita, tocca della luce riflessa della luna.

(2) Questo difficilmente può essere vero, perchè Empedocle dice (fr. 48) che è notte quando il sole scende sotto la terra; mentre, da quanto qui afferma Aezio, noi vedremmo il riflesso del sole in alto quando l'emisfero luminoso è in basso. E del resto non si comprenderebbe come, al contrario, quando l'emisfero igneo è in alto, potesse essere notte. Ad ogni modo questo passo di Aezio ha resistito sin ora ad ogni tentativo di spiegazione, per quanto ingegnoso, dei vari critici (Zeller, Diels, Covotti ecc.). Il Diels stesso ora, nella terza edizione, annota: “ *la notizia sui due soli è oscura* „; vedi anche le osservazioni della Millerd p. 66 sgg. Su questa teoria, cfr. anche la testimonianza di Plutarco a fr. 44.

— 21, 2 (Dox. 351). È uguale alla terra in grandezza quello [dei due soli] che risulta dal riflesso.

57. ARIST. *De anima* II 6, 418*b* 20.. Non è giusto ciò che afferma Empedocle (e s'altri v'è che s'accordi con lui), cioè che la luce si muove e giunge alcuna volta tra la terra e ciò che la circonda, senza che noi ce ne accorgiamo. Tale teoria è infatti contraria a ragione ed all'esperienza; perchè, se ciò avvenisse in breve spazio, si potrebbe ammettere che noi non ce ne avvedessimo, mentre invece è ipotesi troppo ardita il supporre che ciò ci sfugga, pure avvenendo da mattino a sera.

De sensu 6, 446 a 26,... secondo afferma anche Empedocle, che cioè la luce giunge dal sole nello spazio intermedio [fra la terra e il cielo] prima che all'occhio o sulla terra. Cfr. PHILOP. *De anima* 334, 34 (*ad* ARIST. 418 *b* 20). Dice Empedocle che la luce, che è di natura corporea, emanando dal corpo luminoso giunge nello spazio intermedio fra il cielo e la terra, prima di pervenire a noi, e che noi non ci accorgiamo di questo suo moto per la sua velocità.

58. AET. II 8, 2 (Dox. 338). Empedocle dice che il polo artico s'è inclinato, perchè l'aria cedette all'impeto del sole, e le parti boreali si sono innalzate, abbassandosi invece le meridionali; così anche l'intero mondo s'è inclinato.

— 23, 3 (Dox. 353). Si rivolve il sole impedito di andare sempre in linea retta dalla sfera che lo circonda e dai circoli tropici (1).

59. II 24, 7 (Dox. 354). S'eclissa il sole quando la luna vi passa sotto (2).

---

(1) Vedi invece Senofane A 41 *a* τὸν ἥλιον εἰς ἄπειρον προϊέναι (cfr. fr. 39). La sfera di cui qui si parla non può essere che il cielo cristallino: vedi A 30; 51.

(2) V. fr. 42.

60. II 25, 15 (Dox. 357). La luna è aria rappresa, in forma di nube, resa compatta dal fuoco, sì che è un corpo composto (1).

Plut. *De fac. in orbe lun.* 5, 6 p. 922 C. Infatti censurano Empedocle, che dice che la luna è una massa d'aria rappresa, a guisa di grandine, circondata dalla sfera ignea.

Aet. II 27, 3 (Dox. 358). (La luna) ha forma di un disco.

Plut. *Quaest. Rom.* 101 p. 288 B. La forma apparente della luna, quando è piena, non è sferica, ma ha l'aspetto di una lenticchia o di un disco, come Empedocle crede sia in realtà.

Aet. II 28, 5 (Dox. 358). Talete per primo disse che la luna riceve luce dal sole: della medesima opinione sono Pitagora, Parmenide... ed Empedocle.

61. — II 31, 1 (Dox. 362). La distanza del sole dalla terra è il doppio della distanza della terra dalla luna (2).

62. Hippol. I 4, 3 (Dox. 559). Secondo Empedocle tutta la zona terrestre è piena di mali, che si estendono, dalla regione contigua alla terra, sino alla luna; però non oltre la luna, perchè la zona tutta di là della luna è più pura. Tale è pure l'opinione di Eraclito (3).

---

(1) *'E.* [*τὴν σελήνην λέγει*] *ἀέρα συνεστραμμένον, νεφοειδῆ, πεπηγότα ὑπὸ πυρός, ὥστε σύμμικτον.* Il Tannery (p. 324) traduce: " la lune est de l'air épaissi, analogue à un nuage, et concrétionné au-dessous du feu, en sorte qu'il a mélange (?) ". Il punto di interrogazione è posto dal T. stesso. Ora *ὑπὸ πυρὸς* non vuol dire qui, *sotto il fuoco*, ma *dal fuoco*: vedi infatti A 30, e ciò che ivi dice della luna, cfr. A 51; e *σύμμικτον* si deve riferire non all'aria, ma alla luna; cfr. Aet. II 28, 3 *Fr. stoic. V.* II, p. 198, 67 Arnim: *Ποσειδώνιος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν Στωϊκῶν μικτὴν ἐκ πυρὸς καὶ ἀέρος (τὴν σελήνην)*: cfr. Diog. L. VII 145 *ἀερομιγὴς σελήνη.*

(2) Così il Karsten p. 433, e con lui il Diels, dalle testimonianze di Plut. *plac.* II 31, e dello Stobeo I 26, 1.

(3) Su questa teoria in Empedocle v. *Appendice II* § 14. Questa dottrina mistica appare anche in Alcmeone A 1

63. Arist. *Meteor.* II 9, 369 *b* 12 (del lampo). Dicono alcuni filosofi che v'è del fuoco nelle nubi; e secondo Empedocle proviene per assorbimento dei raggi del sole (1).

Aet. III 3, 7 (Dox. 368). Secondo Empedocle il fulmine si produce dalla luce che cade contro una nube, e che violentemente scaccia l'aria che vi resiste; donde lo spegnersi [del fuoco] (2) e la lacerazione [della nube] produce il rumore, il balenìo il lampo; l'intensività del lampo produce il fulmine.

(p. 131, 12) *τὴν σελήνην καθόλου ⟨τε τὰ ὑπὲρ⟩ ταύτην ἔχειν ἀΐδιον φύσιν*: cfr. [Philol.] fr. 21, 319, 1 sgg., e per Eraclito Diog. L. IX, 10.

(1) Così pure Lucrezio VI 209 sgg.: quippe etenim (nubes) solis de lumine multa necessest Concipere, ut merito rubeant ignesque profundant. Cfr. Epicuro *Ep.* II 101 (p. 45, 10 sg. Us.) *καὶ κατ' ἐμπερίληψιν δὲ τοῦ ἀπὸ τῶν ἄστρων κατεσπειραμένου φωτός, εἶτα συνελαυνομένου ὑπὸ τῆς κινήσεως νεφῶν τε καὶ πνευμάτων καὶ διεκπίπτοντος διὰ τῶν νεφῶν.*

(2) *'Ε. ἔμπτωσιν φωτὸς εἰς νέφος ἐξείργοντος τὸν ἀντεστῶτα ἀέρα, οὗ τὴν μὲν σβέσιν καὶ τὴν θραῦσιν κτύπον ἀπεργάζεσθαι*: il Diels trova oscuro *σβέσιν* e vi vuol sostituire *σχίσιν* (che sarebbe un' inutile ripetizione di *θραῦσιν*), ma a torto; il fuoco che s'incontra con la nube, mentre la lacera viene in contatto con gli elementi umidi e stride, perchè una parte degli elementi ignei si spegne. Così infatti anche in Lucrezio VI 145 sgg.: Fit quoque, ubi e nubi in nubem vis incidit ardens Fulminis, haec multo si forte humore recepit Ignem, continuo ut magno clamore trucidet; Ut calidis candens ferrum e fornacibus olim Stridit, ubi in gelidum propere demersimus imbrem. Cfr. Plin. *N. H.* II 43: cum vero in nubem perveniunt, vaporem dissonum gigni ut candente ferro in aquam demerso. — Che nelle nubi siano sempre elementi acquei è naturale, del resto, nell'aria *atmosferica* secondo Empedocle è sempre dell'acqua: cfr. A 86 § 8 (dove è detto che l'acqua, che è nell'aria notturna, ostruisce i pori dell'occhio) cfr. § 14, vedi anche A 49 extr. Perciò Empedocle dice *ὑγρός* l'*ἀήρ* fr. 38, 3. Piuttosto credo che invece di *οὗ* sia da correggersi ⟨*ὑφ'*⟩ *οὗ* e secondo questa mia correzione ho tradotto. Con le ultime parole (*κεραυνὸν δὲ τὸν τῆς ἀστραπῆς τόνον*) cfr. Seneca *Nat. Quest.* II, 57, 3: eodem modo fit fulgur, quod tantum

64. Olympiod. *in Meteor.* I 13 (102, 1 Stüve). Per qual causa i venti si muovono obliquamente? Non certo perchè l'elemento igneo e l'elemento terreo muovono in direzioni opposte, come credeva Empedocle; ma per il movimento circolare dell'aria (1).

65. Aet. III 8, 1 (Dox. 375). Secondo Empedocle e gli Stoici, l'inverno è causato dal prevalere dell'aria, fatta più densa, che spinge in alto [il sole] (2), l'estate invece dal prevalere del fuoco quando è spinto in basso.

66. Philo *de prov.* II 61 p. 86 [secondo Aucher e Conybeare]. Di poi [Empedocle] avendo trattato del mare dice: dopo che

---

splendet, et fulmen, quod incendit. Sed illi levior vis alimentique minus est, et, ut breviter dicam quod sentio, *fulmen est fulgur intentum.*

(1) Il Burnet p. 276 dice: " Wind was explained from the opposite motions of the fiery and airy (?) hemispheres ", ma non so donde tolga questa notizia, nel testo di Olimpiodoro è *τὸ γεῶδες καὶ τὸ πυρῶδες*. Lo Zeller p. 791, 2 crede si tratti dei due movimenti opposti dell'elemento terreo e dell'elemento igneo, contenuti nelle emanazioni che si sollevano dalla terra. Giova notare infatti, che, come appare da A 70, la terra tende ad andare in basso e il fuoco in alto; anche dalla terra si staccano particelle continuamente, come da tutte le cose (v. fr. 89).

(2) *τοῦ ἀέρος ἐπικρατοῦντος τῇ πυκνώσει εἰς τὸ ἀνωτέρω βιαζομένου.* Il Diels annota: " *βιαζομένου* sc. *τὸν ἥλιον* "; e difatti nel testo dossografico, da cui è tolta la notizia, è nominato poco prima il sole. Più ampia notizia sulla teoria degli Stoici si ha in Fr. Stoic. II p. 201 693 Arnim. " Dicono che l'inverno sia causato dall'aria che è sopra la terra, quando si raffredda per l'allontanarsi del sole; la primavera dalla giusta mescolanza dell'atmosfera, quando il sole volge verso noi il suo corso; l'estate quando l'aria atmosferica è riscaldata, perchè il corso del sole volge verso settentrione; l'autunno, in fine, quando di nuovo il sole si ritrae da noi ". Lo Zeller, p. 788, 1 mette invece questa teoria in relazione con i due emisferi, diurno e notturno, ma non si vede come questo rapporto possa sussistere.

s'addensò ciò che era nell'estrema regione massimamente come grandine (1), l'acqua ⟨divenne⟩ limacciosa, perchè tutto quanto l'elemento umido che è nella terra, veniva compresso violentemente d'ogni parte (dai venti che a gara soffiavano) nei luoghi bassi e depressi della terra (2).

* Tzetz. *Exeg. Il.* p. 42, 17. Infatti, secondo Empedocle il fisico, anche dopo la formazione della terra e del mare, ancora gli elementi si movevano disordinatamente, e talvolta vinceva il fuoco e incendiava, talora l'elemento acqueo traboccava e inondava (3).

---

(1) Per il testo latino v. n. seguente: si tratta del processo di cristallizzazione, da cui risultano il cielo e gli astri, v. A 30; 51; 53 sg.

(2) Il testo di Filone (che segue ad A 49) è anche questa volta oscurato parecchio; ho tradotto perciò letteralmente; ecco il latino: *deinde ratiocinatus* [sc. Emp.] *de mari ait: postquam concretum est id quod erat in extremitate orae maxime grandinis more, aqua limosa ⟨facta est⟩. quidquid enim in terra humidi est, in demissis depressisque eius locis a ventis certatim flantibus nexibus quam fortissimis undique comprimi solebat.* Ciò che è segnato fra ⟨ ⟩ è aggiunto. Il Diels anche congettura: " aqua limosa ⟨facta est terra⟩ ", certo l'espressione del traduttore del testo greco è stata infelice. Il cfr. con A 30 e A 49 extr., mostra che l'acqua spicciò dal suolo per opera della compressione esterna, causata dalla rotazione celeste (anche l'ardore dell'emisfero igneo vi può avere avuta parte), pare dunque che allora si disponesse come uno strato liquido sulla terra, e che poi, dall'impeto dei venti, sia stata spinta nelle cavità della terra, sì da formare i mari. Simili grandi cataclismi cosmici sono ricordati dal passo seguente di Tzetze, ommesso dal Diels, ed anche da Plutarco nella test. del fr. 154. Similmente nella cosmogonia riferita da Diodoro I, 7, si parla della terra come originariamente limacciosa (*ib.* I 7, τὴν γῆν πηλώδη).

(3) Ho messo qui questa testimonianza che non è nel Diels, cfr. n. prec. Anche A 58 conferma tali cataclismi primordiali. Come abbiamo già visto altrove (v. p. 226), Empedocle considera la battaglia fra la Contesa e l'Amicizia come una mischia, che ha ora attacchi più vivi, ora regressi; pur sup-

Aet. III 16, 3 (Dox. 381). Il mare è un'essudazione della terra, arsa dal sole, per la maggior compressione (cfr. A 49 extr. e fr. 55).

Aelian. *Hist. an.* IX 64. È opinione di Aristotele, e prima di lui di Democrito (opinione che fu adottata anche da Teofrasto) che i pesci non si nutrano dell'acqua salata, ma dell'acqua dolce che vi è contenuta [cfr. *Caus. pl.* VI 10, 2], e poichè questo pare poco credibile, il figlio di Nicomaco [Aristotele, cfr. *Hist. anim. VIII* 2, 590*a* 24], per comprovare con l'esperienza la sua affermazione, osserva che v'è sempre dell'acqua bevibile nel mare, come si può argomentare da questo esperimento: se alcuno foggia un vaso di cera, cavo e sottile, e l'immerge vuoto nel mare, avendolo prima legato per poternelo poi ritrarre, passata una notte e un giorno lo si estrae pieno d'acqua dolce e bevibile. Anche Empedocle Agrigentino dice che vi è nell'acqua del mare dell'acqua dolce, non manifesta a tutti, ma di cui i pesci si nutrono, e di questa presenza dell'acqua dolce nel mare dà una causa fisica che ivi potrete vedere.

67. Arist. *De caelo* II 13, 295*a* 13. Perciò tutti coloro che credono il cielo sia generato, dicono che la terra si dispose nel mezzo. Cercano poi di dare ragione della sua immobilità: e gli uni dicono che la causa ne è la sua ampiezza e la sua grandezza; altri, come Empedocle, dicono che il moto circolare del cielo, più veloce [del moto di caduta della terra], impedisce che essa cada, come non cade, per la medesima causa, l'acqua nei vasi [fatti rotare rapidamente]; infatti l'acqua, quando il vaso è fatto rotare, pur venendo a trovarsi più volte in basso rispetto al vaso (1), tuttavia non cade, benchè per sua natura tenda in basso.

---

ponendo egli che, nella linea generale, il processo consista nel definitivo prevalere dell'una o dell'altra forza, a seconda dei diversi periodi cosmici. Vedi anche Lucrezio V 380 sgg.

(1) V. s. p. 239 sg.

68. Seneca *Nat. quaest.* III 24, 1. Secondo Empedocle, per i molti fuochi che sono sotterra, l'acqua si scalda, quando essa scorre attraverso il suolo che tali fuochi ricopre (1). Ed anche noi costruiamo infatti serpentini e caldaie, e molte specie di simili vasi, in cui poniamo tubi declivi e serpeggianti di sottile bronzo, in modo che l'acqua passi spesso attraverso il medesimo fuoco tortuosamente e vi fluisca per tanto spazio, quanto basta a scaldarla, onde v'entra fredda e n'esce calda. Così crede Empedocle avvenga sotto il suolo.

69. [Arist.] *probl.* 24, 11. 937 *a* 11. Per qual ragione meglio indurano le pietre per mezzo delle acque calde che delle fredde? Si formano forse perchè la pietra deriva dal venir meno dell'elemento umido, ed esso più facilmente vien meno per azione del caldo che del freddo; e appunto col calore si pietrifica, secondo che anche Empedocle dice che hanno origine le rocce, le pietre e le acque termali.

Psell. *De lap.* p. 38 Bernard. Di queste proprietà delle pietre, molti confidarono poter dar ragione; fra i più antichi filosofi Anassagora, Empedocle e Democrito; fra quelli che vissero non molto tempo innanzi a noi (!) Alessandro di Afrodisia.

Plutarch. *Prim. frig.* 19, 4 p. 953 E. Crede Empedocle che questi dirupi, e rocce e macigni che vediamo [sulla superficie del globo], si formarono per opera del fuoco che arde nelle profondità della terra, e sorsero da esso sospinti.

69 ***a***. Theophr. *De sensu* 59 (Dox. 516, 9). Parla anche dei colori, e dice che il bianco è [il colore] del fuoco, il nero dell'acqua (2).

70. Aet. V 26, 4 (Dox. 438). Empedocle dice che le piante spuntarono (3) dalla terra prima degli animali, innanzi che il

(1) Cfr. fr. 52.
(2) Vedi su ciò *Appendice I* § 9.
(3) V. sopra p. 244. Cfr. Lucr. V 780 sgg.

sole tutto intorno si sceverasse e che il giorno e la notte fossero distinti (1). Per le simmetriche mescolanze dei loro componenti abbracciano i caratteri specifici del sesso maschile e femminile (2). Esse crescono per la spinta dell'elemento igneo che è nella terra (3); cosicchè esse sono parti della terra, come l'embrione nel ventre materno è parte della matrice (4). I frutti sono secrezioni del fuoco e dell'acqua che son nei vegetali: e quelle piante che han scarso umore, evaporandosi esso nell'estate, perdono le foglie: quelle che d'umore abbondano, le conservano [cfr. fr. 77, 78], come l'alloro, l'ulivo e la palma. La differenza dei sapori dipende dalla diversità delle mescolanze degli elementi ⟨nel suolo⟩ e nelle piante, che succhiano differentemente le parti similari (5) del suolo che le nutre, come vediamo accadere nelle viti: perchè la bontà del vino non dipende dalla differenza delle viti ma dal differente suolo che le nutre.

---

(1) Cfr. fr. 154 e n. ivi.

(2) *τὸν τοῦ ἄρρενος καὶ τοῦ θήλεος περιέχειν λόγον*, non credo sia necessario mutare *περιέχειν* in *ἐπέχειν* (come suggerisce il Diels): cfr. per l'espressione Simpl. *phys.* p. 371, 41 *ὅσα μὴ κατὰ τὸν οἰκεῖον συνῆλθε λόγον*: per la teoria sui sessi delle piante, vedi *infra* la testimonianza di [Arist.] *De Plant.* I 1, 815 *a* 15.

(3) Sull'azione del fuoco nel crescere degli organismi, vedi A 77; cfr. anche fr. 62, 6, che spiega come le prime masse d'acqua e di elemento igneo (che diedero origine agli organismi animali) sorsero dalla terra per l'azione del fuoco sotterraneo, tendendo esso a congiungersi con il fuoco celeste.

(4) Il paragone credo derivi da Empedocle, v. fr. 67 n.

(5) Per l'espressione vedi la teoria aristotelica (cfr. *Meteor.* IV 10, 388 *a* 20 sgg.; *part. an.* II 9, 655 *b* 21). La differente composizione similare del suolo è causa della corrispondente struttura delle piante e perciò dei frutti. L'esempio delle viti, che vien dopo, è dato solo per spiegare il vario sapore dei frutti, nelle piante della stessa specie; perchè nelle piante di diversa specie interviene anche la diversa struttura della pianta, come è detto prima.

Theophr. *D. c. pl.* I 12, 15. Una sola è la causa della generazione, e non come dice Empedocle, che la disgiunge e separa [adducendo, cioè, l'azione de] la terra rispetto le radici, [e quella de] l'etere rispetto ai germogli, quasi fossero fra loro separate queste cause, mentre invece una sola è la materia, e una sola la causa generatrice.

Arist. *De anima* II 4, 415 *b* 28. Non ha ragione Empedocle, il quale aggiunge che le piante crescono in basso con le radici, perchè tale è il moto naturale della terra (1), mentre la loro crescita in alto avviene perchè il fuoco naturalmente tende a salire.

Plut. *Quaest. conv.* VI 22, 6 p. 688 A. Conservano la loro natura le piante insensibilmente, attingendo le sostanze acconce dall'esterno, come dice Empedocle (2).

[Arist.] *De plant.* I 1, 815 *a* 15 [cioè, Nicola di Damasco, ed. Meyer p. 5, 4]. Anassagora ed Empedocle dicono che le piante son mosse da desiderio, e affermano che esse sentono e godono e soffrono (3)... Empedocle stimò che in esse fosse commisto il sesso. — *b* 16 [p. 6, 17 M.]. Anassagora, Democrito ed Empedocle dicevano che le piante hanno intelletto e intelligenza. — 817 *a*, 1 [p. 10, 6 M.]. Ciò che disse Empedocle, cioè, se si ritrova nelle piante il sesso mascolino e femminile, o una specie mista d'ambedue. — 817 *b* 35 [p. 13, 2 M.]. Disse Empedocle, che le piante han generazione, però in uno stato ancora incompiuto del mondo e imperfetto; quando il mondo giunse a compimento si generarono gli animali (4).

---

(1) Che è uno dei componenti delle piante, v. s. Aet. V, 26, 4: per la tendenza della terra verso il basso, v. A 67: per il moto del fuoco v. fr. 62, 6.

(2) V. anche fr. 81.

(3) Vedi su ciò le lodi dello Schopenhauer *Werke* ed. Grisebach II p. 344.

(4) V. su ciò Aezio, A 70. Ho tradotto la versione latina di quest'opera pseudoaristotelica (il cui esemplare greco è perduto) letteralmente; va solo osservato che Empedocle vi è sempre chiamato *Abrucali*; nome che, altrove nei traduttori arabi, è dato a Protagora, v. la n. del Diels.

71. Hippocr. *De prisc. medic.* 20. Dicono alcuni, medici e sofisti, che non è possibile conosca la medicina chi non sa che cosa è l'uomo, anzi questo deve conoscere chi vuole bene curare gli uomini. Mira il loro discorso alla filosofia; allo stesso modo Empedocle e altri che scrissero della natura, dicono anzitutto che cosa è l'uomo e come prima si generò, e di che fu composto (1). Ma io credo che tutto questo che da qualche medico o sofista è stato detto o scritto intorno alla natura, piuttosto si convenga ad arte pittorica e descrittiva (2), che all'arte medica. E son persuaso che non è possibile avere alcuna chiara conoscenza della natura, se non dalla medicina.

72. Aet. V 19, 5 [Dox. 430]. Dice Empedocle (3) che i primi animali e le prime piante non nacquero con corpo integralmente compiuto, ma si generarono per parti separate, e fra loro disgiunte (4). Nel secondo periodo ebbero organi commisti in guise fantastiche: nel terzo furono forme integre [senza distinzione di membra] (5): nel quarto non più si formarono dagli elementi assimilati (6), come dalla terra e dal-

---

(1) Cfr. Empedocle fr. 20; 23; 21, 9 sgg.

(2) *ἢ τῇ γραφικῇ (τέχνῃ)*: l'Ehlert esclude le parole *ἢ τῇ γραφικῇ*, ma a torto; mi pare certo, invece, vi sia una allusione al fr. 23. Del resto, come ho già notato altrove (p. 154), Empedocle ama le analogie poetiche e talora se ne serve come prove scientifiche. Per le teorie mediche contro cui Ippocrate polemizza cfr. anche il trattato *de diaeta* VI 468.

(3) Su questa testimonianza di Aezio e le questioni relative, vedi *Appendice II* § 11 sgg.

(4) *ἀσυμφυέσι τοῖς μορίοις*: *μορίοις* non si deve tradurre con *membra,* perchè Aezio ha in mente sì gli animali che le piante. Su questi due primi periodi v..fr. 57-61.

(5) V. fr. 62.

(6) *Ἐκ τῶν ὁμοίων* dà il testo: ma è lezione inintelligibile, i simili sono ciascun elemento rispetto a se stesso (cfr. 62, 6), cioè il fuoco rispetto il fuoco ecc., e non elementi diversi commisti. Varie furono le correzioni proposte; notevole è quella del Diels *ὁμοιομερῶν*, ma è concetto anassagoreo, ed

l'acqua (1), ma per generazione reciproca, [ciò che avvenne], per gli uni, per la sovrabbondanza d'alimento, per gli altri anche perchè la bellezza delle donne li provocò all'atto della fecondazione (2). I diversi generi di animali si distinsero secondo la speciale mescolanza degli elementi [nella struttura dei corpi]: per cui gli uni hanno tendenza naturale a vivere nell'acqua, gli altri ad elevarsi (3) nell'aria — quelli cioè in cui prevale

---

è pericoloso introdurlo per congettura. Quanto a me credo che sia caduta un'espressione schiettamente empedoclea, non più intesa dal compilatore, cioè *ὁμοιο⟨θέντ⟩ων*: cfr. infatti *ὁμοιωθέντ' Ἀφροδίτῃ* fr. 22, 5 = *συναρμοσθέντα* fr. 71, 4, che indica appunto la mescolanza proporzionale (e nel nostro caso per proporzioni eguali, cfr. fr. 62, 5) degli elementi fra loro.

(1) Il compilatore, poco preciso, ha ommesso il fuoco, cfr. 62, 5.

(2) *τοῖς μὲν πυκνωθείσης τῆς τροφῆς, τοῖς δὲ καὶ τῆς εὐμορφίας τῶν γυναικῶν ἐπερεθισμὸν τοῦ σπερματικοῦ κινήματος ἐμποιησάσης.* K. Ziegler nel suo studio *Menschen- und Weltenwerden* in " Neue Jahrb. f. d. kl. Altert. " 1913 p. 534 n. osserva: " Die letzten Worte sind mir nur verständlich, wenn ich statt *τοῖς μὲν–τοῖς δὲ*: *τὰ μὲν-τὰ δέ* einsetze; paläographisch ist das ja kaum eine Aenderung; oder aber *τοῖς μὲν* musste sich auf die Frauen beziehen, indem ein allgemeines Beziehungswort, etwas *τὰ γένη*, vorschwebt ". Non credo punto sia necessaria alcuna mutazione; Empedocle distingue gli uomini dagli animali rispetto la causa della generazione, come indica la specificazione " *γυναικῶν* ". Plutarco (*Quaest. nat.* 21, 917 *c*), citando il fr. 64, che corrisponde affatto a ciò che è detto qui del desiderio estetico, aggiunge *ὡς ἐπ' ἀνθρώπων Ἐμπ. ἐποίησεν*. Solo negli uomini si manifesterebbe questo sentimento estetico, negli animali invece la causa sarebbe semplicemente fisiologica.

(3) *ἀναπτῆναι* per *ἀναπνεῖν* è ingegnosa congettura del Diels; può darsi infatti che in Empedocle anche qui apparisse l'attrazione del simile (cfr. fr. 62, 5): la lezione *ἀναπνεῖν* (*respirare*) non è però impossibile; giacchè, come si vede nella testimonianza seguente (A 73), Empedocle tiene conto del compenso degli elementi cercato dagli organismi. La dottrina di cui si parla in questa parte della testimonianza, era già del resto in Parmenide: vedi Parm. A 52.

l'elemento igneo; — i più gravi invece tendono alla vita terrestre; quelli finalmente che hanno ugual proporzione nella mescolanza degli elementi possono vivere in tutti i luoghi allo stesso modo (1). Cfr. PHILO *de gig.* 7 segg. [II 43 W].

CENSORIN. 4, 7. Empedocle nel suo nobile poema... assevera, che da principio le singole membra furono generate sparsamente dalla terra, come pregna fosse, di poi insieme si riunirono e formarono la sostanza dell'integro corpo umano, commista di fuoco e d'acqua (2).

VARRO *Eumenid.* Sat. fr. 27 Büch. Empedocle dice, che gli uomini son nati dalla terra come bietole (3).

73. ARIST. *De resp.* 14, 477 *a* 32. Non è giusto ciò che dice Empedocle, cioè che gli animali più caldi, e che maggiormente partecipano dell'elemento igneo, sono acquatici, appunto per sfuggire l'eccesso del calore che è nella natura loro (4).

---

(1) Il senso pare questo; ma il testo è assai corrotto: *τὰ ἰσόμοιρα τῇ κράσει πᾶσι τοῖς θώραξι πεφωνηκέναι*: le migliori proposte (ma non pur persuasive del tutto) sono quella del Diels *π. τοῖς χωρίοις σύμφωνα εἶναι*, o quella del Wyttenbach *π. τοῖς χώροις συμπεφυκέναι*.

(2) " Primo membra singula ex terra quasi praegnante passim edita; deinde coisse et effecisse *solidi hominis materiam* igni simul et humori permixtam ". La testimonianza di Censorino è dubbia: se *solidi hominis materiam* si riferisce alle " forme integre " (*ὁλοφυεῖς τύποι*) del fr. 62 (che costituiscono il terzo grado zoogonico di Aezio), Censorino erra; perchè essi non risultano da quell'unione di membra ricordata dai fr. 60; 61, ma si formano direttamente, spuntando dal suolo e senza distinzione di organi. Se egli invece si ferma solo alla zoogonia del periodo dell'Amicizia (v. *Append.* II § 13), ha ommesso due degli elementi che entrano nella formazione del corpo animale, v. fr. 96.

(3) Di un simile paragone ironico si serve anche LUCIANO *Philopseud.* 3, *τοὺς πρώτους ἀνθρώπους ἐκ τῆς Ἀττικῆς ἀναφῦναι καθάπερ τὰ λάχανα.*

(4) Vedi su ciò *Append. I* § 2 sg.: cfr. A 95, AET. V, 28.

THEOPHR. *De caus. pl.* I 21, 5. Come dice pure Empedocle intorno agli animali, che i più abbondevoli di fuoco tendono all'elemento liquido.

74. AET. IV 22, 1 (Dox. 411). Secondo Empedocle la prima inspirazione del primitivo organismo vivente (1) si produsse escendone l'umidità che era nei neonati (2), sì che l'aria esterna, per il vuoto così formatosi, entrò nella cavità dei vasi. In seguito avvenne che lo stesso calore naturale dell'organismo, tendendo ad escire, spingesse fuori l'aria, donde l'espirazione; mentre poi, ritirandosi alla sua volta e lasciando entrare l'aria, si ebbe l'inspirazione. Nella condizione presente, pulsando il sangue verso la superficie del corpo, e scacciando l'aria per le narici (3), con il suo afflusso produce l'espirazione, per l'escita dell'aria: quando invece rifluisce indietro e l'aria rientra ad occupare le cavità lasciate del sangue, succede l'inspirazione. E a questo proposito si serve del paragone della clessidra [fr. 100, 9].

---

(1) Deve trattarsi dei primi organismi nati nel periodo della Contesa, v. A 81 AET. V 7, 1; cfr. *Appendice* II § 13.

(2) *βρέφεσιν*, propriamente sia *feti*, che *neonati*; *βρεφώδεις* usa anche DIOGENE DI ENOANDA fr. IX W. (v. *Appendice su Empedocle e Lucrezio*) per indicare i primi viventi nati dagli *uteri* espressi dal suolo (cfr. LUCR. V 808), che corrispondono appunto alla zoogonia di Empedocle nel periodo della Contesa (v. fr. 62).

(3) Il testo ha *ῥινῶν*, in Empedocle però *ῥινῶν* è genitivo plurale di *ῥινός* "*pelle*", ma siccome il vocabolo è poetico, difficilmente è usato in questo senso da Aezio (tanto più che l'aria non è propriamente scacciata *attraverso la pelle*, ma attraverso i *pori della pelle*, come spiega giustamente Empedocle; perciò, se Aezio avesse inteso *ῥινῶν* nel giusto senso, avrebbe aggiunto anche la specificazione ulteriore dei pori); è probabile invece che egli commetta lo stesso errore di Aristotele (v. n. fr. 100), il quale certo intese *ῥινῶν* = *narici*, facendolo derivare da *ῥίς*, *ῥινός*. Aristotele infatti parafrasa addirittura *διὰ τῶν μυκτήρων*.

75. Aet. V 18, 1 (Dox. 427) (dei parti di sette mesi). Dice Empedocle che nel periodo in cui il genere umano fu generato dalla terra (1), il giorno durava lo spazio di dieci mesi attuali, per la lentezza del corso del sole: col procedere poi del tempo, il giorno si ridusse alla durata di sette mesi. Tale è la causa dei parti di dieci e di sette mesi; essendosi la natura dell'universo ingegnata in modo, che il feto giungesse a compimento in quel sol giorno in cui è generato.

76. Plato *Phaedo* 96 A. Perchè, o Cebete (disse Socrate), quand'ero giovane meravigliosamente m'innamorai di questa saggezza, che dicono indagine della natura. E mi sembrava augusta saggezza conoscere d'ogni cosa le cagioni, donde ciascuna nasce e perisce ed è. Ed io spesso non trovavo requie nè riposo, nell'indagare anzitutto, se vero fosse che, come dicono alcuni (2), quando il caldo ed il freddo facciano, in

---

(1) V. n. 1 ad A 74.

(2) *ἐπειδὰν τὸ θερμὸν καὶ ψυχρὸν σηπεδόνα τινὰ λάβῃ, ὥς τινες ἔλεγον, τότε δὴ τὰ ζῷα συντρέφεται: συντρέφομαι* vuole dire tanto *nutrirsi* che *formarsi, costituirsi* (cfr. anche *Timeo* 75 A): sono dunque impliciti i due processi dell'origine e della crescita degli organismi viventi. Il confronto delle teorie antiche, a cui allude Platone, mostra che ambedue i sensi debbono essere mantenuti. Platone secondo il Diels allude ad Archelao e ad Empedocle; ma, come abbiamo dimostrato nell'*Appendice II*, nelle teorie zoogoniche dei presocratici, fra Anassimandro, Empedocle, Archelao e Democrito dovevano correre rapporti stretti ed una certa tradizione comune, che ritroviamo ancora in Epicuro, perciò l'allusione platonica può estendersi ad altri filosofi oltre Archelao ed Empedocle. Certo secondo Archelao (Hippolyt. *Ref.* I, 9, 5) i primi organismi sorsero dalla terra per mescolanza dell'elemento freddo e del caldo, e ricevevano il primo nutrimento da una specie di limo (*ἰλύς* v. D. L. II 17) simile al latte. Affine è la zoogonia ricordata da Diodoro Siculo I 7, il quale trae elementi dalla tradizione che va da Empedocle a Democrito: ed ancora in Lucrezio (V 805 sgg.) riappariscono i medesimi dati: cfr. anche Anassimandro ap. Censor. 4, 7. Secondo Empedocle nella

certo modo, putredine ne nascono e se ne nutrono gli animali, e se ciò per cui siamo coscienti e pensiamo è il sangue (1) o l'aria (2), o il fuoco (3), o nessuna di queste cose ma l'encefalo (4).

77. Aet. V 27. 5 (Dox. 440). Gli esseri animati si nutrono per deposito di sostanza omogenea, e crescono per la presenza dell'elemento igneo; decrescono invece e si struggono per difetto d'entrambi. Gli uomini presenti, paragonati agli uomini primevi, sono simili a neonati.

[Gal.] *Def. med.* 99 (XIX 372 K.). Come Ippocrate e Erasistrato e Empedocle e Asclepiade dicono, che avviene la digestione degli alimenti (5)..... secondo Empedocle avviene per putrefazione.

78. Aet. V 22, 1 (Dox. 434). Empedocle dice che le carni si formano dai quattro elementi, mescolati in parti eguali (6);

---

origine dei primi esseri viventi, ricordati nel fr. 62, operano particolarmente l'elemento umido e freddo dell'acqua, e l'elemento igneo. Per di più, secondo Empedocle, una specie di fermentazione o putrefazione produce il latte (fr. 68), di cui si nutrono i neonati, e conformemente avvengono simili processi organici sia negli animali che nei vegetali (v. Galen. in A 77 e nota ivi; cfr. fr. 81).

(1) Cfr. Emp. fr. 105.

(2) Vedi Anassimene fr. 2; Diogene di Apollonia fr. 4.

(3) Eraclito fr. 118.

(4) Alcmeone A, 8.

(5) *τὰς πέψεις τροφῆς*: ma *πέψις*, che originariamente voleva dire " cuocimento „, ha un valore più vasto che *digestione*, indicando anche " fermentazione „ " maturazione „; cfr. *πέψεις τῶν καρπῶν* Theophr. *H. pl.* 5, 1, 3. Per di più Galeno *In Hipp. aph.* VI 1, nota l'uso antico di scambiare *πέψις* (*concoctio*, digestione) con *σῆψις* (putrefazione), come due forme di uno stesso processo: *παλαιά τις ἦν συνήθεια τούτοις τοῖς ἀνδράσιν ἄσηπτα καλεῖν ἅπερ ἡμεῖς ἄπεπτα λέγομεν*, e perciò può essere anche applicato ai vegetali, cfr. fr. 81: un simile processo di fermentazione negli animali è indicato dal fr. 68.

(6) V. fr. 98 e nota ivi.

i nervi invece dal fuoco e dalla terra, misti al doppio d'acqua, le unghie si formano agli animali dai nervi in quanto si raffreddarono al contatto dell'aria esterna: le ossa da due parti di acqua e di terra, quattro di fuoco, mescolatesi insieme entro la terra (1). Il sudore e l'umor lacrimale vengono dal sangue strutto, sì da assottigliarsi e scolare.

Arist. *De part. an.* I 1. 642 *a* 17. Principio è piuttosto la natura anzi che la materia; qualche volta anche Empedocle ne ha sentore, tratto dalla stessa verità, ed è costretto ad affermare che l'essenza e la natura sono la ragione (2) come quando dice che cosa è l'osso: perchè egli non dice già che la natura delle ossa (3) siano uno, o due, o tre, o tutti gli elementi, ma la proporzione della loro mistura.

Arist. *De an.* I 4, 408 *a* 13. È altresì assurdo che l'anima sia la proporzione della mescolanza. Perchè non ha la stessa proporzione la mescolanza degli elementi da cui risulta la carne e quella da cui risultano le ossa. Ne risulterebbero dunque molte anime, e per ciascuna parte del corpo, ammesso che tutto risulti di elementi commisti e che la proporzione della mescolanza sia l'armonia e l'anima (4). Questa obiezione può anche rivolgersi ad Empedocle, dal momento che dice

---

(1) V. fr. 96, ove è spiegato anche perchè Aezio dica che si formarono entro la terra *ἔσω γῆς*; cfr. Arist. *De gen. anim.* 722 *b* 22 sgg. citato in *Appendice II* § 9.

(2) *λόγος*: che vuol dire *ragione* tanto nel senso filosofico, come nel senso matematico (= proporzione, come è detto poi *λόγος τῆς μίξεως*, cioè ragione [proporzione] della mescolanza). Lo stesso uso di *λόγος* ricorre nella testimonianza seguente.

(3) *αὐτό* si riferisce al precedente *τί ἐστιν*, che nella terminologia di Aristotele indica la *natura*, cioè l'*essenza* di una cosa. Per la formazione delle ossa v. fr. 96.

(4) La teoria " anima-armonia „ è pitagorica: per la sua affinità con la teoria di Empedocle, Aristotele qui le confuta insieme (vedi infatti ciò che segue). Circa l'armonia, considerata come mescolanza, vedi Philol. fr. 14 e cfr. s. p. 217 n. 2.

che ciascuna parte [del corpo] risulta da una certa proporzione [delle mescolanze]; è dunque l'anima la proporzione stessa oppure, essendo essa anima qualcosa di diverso dalla proporzione, si ingenera nelle membra? Ed ancora l'Amicizia è la causa di mescolanza accidentale, o della mescolanza secondo proporzione? (1). Ed è l'Amicizia la proporzione o qualcosa di diverso da essa stessa?

[Arist.] *De spiritu* 9, 485 *b* 26. Empedocle assegna semplicemente come causa la natura dell'osso. Per di più, se tutte le ossa hanno la stessa proporzione di mescolanza, non dovrebbero differire le ossa del cavallo, del leone e dell'uomo.

Plut. *Quaest. nat.* 20, 2 p. 917 A. Alcuni, come Empedocle, dicono che l'umor lagrimale deriva da uno scotimento del sangue, allo stesso modo che si forma il siero dal latte.

79. Soranus *Gynaec.* I 57 p. 225, 16 Rose. L'ombellico consiste di quattro vasi distinti, due venosi e due arteriosi, per mezzo dei quali il sangue e l'aria sono comunicati, come nutrimento, al feto. Secondo Empedocle, questi vasi si inseriscono nel fegato; secondo Fedro, nel cuore.

80. — I 21, p. 185, 18. La mestruazione talvolta anticipa o ritarda di alcuni giorni: ed avviene, presso a poco, circa il giorno determinato per ciascuna; non già, come crede Diocle

(1) In *Metaph.* I 10, 993 *a* 15 Aristotele dice che Empedocle non ha detto chiaramente che la natura di *tutte le cose*, e non solo quella delle ossa, risulta da mescolanze proporzionali, e aggiunge che egli in questo principio avrebbe consentito, se altri l'avesse affermato, ma che pure egli non lo afferma esplicitamente. Ma, in verità, Aristotele è alquanto sottile: Empedocle ha per mezzo di mescolanze spiegata la natura di gran parte dei tessuti organici, e dal momento che egli per tutte le mescolanze si riferisce all'esempio dei pittori (vedi fr. 23, 4) ed alla mistura armonica dei colori, tale universalità del principio era implicitamente affermata. Bisogna pensare del resto che Empedocle scrisse un poema e non un trattato.

[Fr. Gr. Aertz. I 197 fr. 171 Wellmann], ⟨sempre⟩ circa i medesimi ⟨periodi⟩, per tutte le donne; e neppure nei periodi di luna calante, come dice Empedocle. Infatti certe donne si liberano prima del ventesimo giorno, altre nel ventesimo; così pure alcune a luna crescente, altre a luna calante [Cfr. Ar. *Hist. anim.* VII 2, 582 *a* 34].

81. Arist. *De gener. an.* IV, 1, 764 *a*, 1 (sulla distinzione dei sessi). Secondo alcuni, fra cui Empedocle, essa avviene nella matrice, cioè, se è caldo l'utero dove confluisce il seme genitale, si concepiscono i maschi, se è freddo le femmine (1): e la causa dell'essere freddo o caldo l'utero, proviene dal mestruo, più o meno caldo, e più o meno recente.... Assai superficiale è questa ipotesi di Empedocle, in quanto egli crede che i sessi possano differire solo in corrispondenza del vario grado di temperatura, benchè pure egli sappia, che gl'interi organi hanno fra loro grande differenza, cioè quella che intercede fra i genitali maschili e l'utero.

Ibid. 765 *a* 8. Empedocle pone, come causa della differenziazione di sessi, la varia temperatura dell'utero.

Aet. V 7, 1 (Dox. 419). Secondo Empedocle nascono i maschi o le femmine in corrispondenza del caldo o del freddo. Si riferisce infatti che i primi maschi nacquero dalla terra a preferenza al levante o a mezzo giorno, e le femmine a settentrione (2).

— 8, 1 (Dox. 420). I parti mostruosi provengono (secondo Empedocle) da eccesso o da difetto del seme genitale, o per una perturbazione del suo moto, o perchè si dissipa in più parti o, infine, per una deviazione. Così pare che egli abbia, in certo modo, preveduto tutte le possibili cause.

— 10, 1 (Dox. 421). I parti gemelli o trigemini, son causati da eccesso o da frazionamento del seme genitale.

---

(1) V. fr. 67.

(2) Per l'analogia fra il macrocosmo e il microcosmo v. n. a fr. 67. Cfr. anche *Appendice* II § 13, ed A 74 (Aet. IV. 22, 1) con la n. ivi.

— 11, 1 (Dox. 422). Donde hanno origine le somiglianze dei genitori e dei progenitori? Secondo Empedocle la causa della somiglianza è il preponderare del seme genitale; la dissomiglianza invece proviene dal volatilizzarsi del calore seminale. [Cfr. HIPP. *De genit.* 8 VII 480 L].

— 12, 2 (Dox. 423). Come accade che i figli s'assomiglino ad altri e non ai genitori? Secondo Empedocle ciò avviene perchè, durante la concezione, sulla conformazione del feto influisce l'immaginazione della madre: infatti spesse volte le donne s'innamorano di statue o di quadri, e simili ad essi generano i figli. [Cfr. SORAN. p. 204, 18 Rose; [GAL.] XIV, 253; DIONYS. *De imit.* p. 17, 18 Usen.].

CENSORIN. 5, 4. V'è pure disparità d'opinione circa lo stabilire, se il feto nasca solo dal seme paterno, come affermano Diogene [di Apollonia], Ippone e gli stoici, od anche dal seme materno, come credono Anassagora, Alcmeone, Parmenide, Empedocle ed Epicuro.

— 6, 6. Empedocle e Anassagora si accordano nell'ammettere, che il concepimento dei maschi avviene dal seme profuso dal lato destro (1), mentre dal sinistro si concepiscono le femmine. Ma, se in questo si accordano, dissentono nel dar ragione delle somiglianze dei figli. L'opinione di Empedocle e le distinzioni che fa, son queste: se pari fu il calore dei semi dei due genitori, ne nasce un figlio maschio simile al padre; se pari invece è il freddo, una femina simile alla madre. Se poi più caldo è il seme del padre e quel della madre è più freddo, nasce un figlio simile in aspetto alla madre; se invece il seme materno è più caldo e quello paterno più freddo, una figlia che s'assomiglia al padre.

— 6, 9, 10. Segue la teoria dei gemelli: secondo Ippone la nascita dei gemelli devesi alla quantità del seme, che quando è troppo abbondante per un sol nascituro si bipartisce. Questo pare abbia pensato anche Empedocle, che però non assegna

(1) V. n. a fr. 67.

le cause del frazionamento del seme, ma solo l'afferma; e aggiunge, che se ambedue le parti di esso occupano luoghi egualmente caldi, nascono due gemelli maschi; se invece i i luoghi che occupano sono ambedue ugualmente freddi, ne nascon due femine: differente è il sesso dei due gemelli se i luoghi sono l'uno caldo l'altro freddo.

82. Arist. *De gen. an.* II 8, 747 *a* 24. Sterili sono i muli: falsa è la cagione che ne adducono Empedocle e Democrito, benchè oscuramente s'esprima Empedocle, mentre Democrito è più esplicito; danno infatti la stessa spiegazione universalmente per tutte le cose accoppiate contro la propria affinità. Secondo Empedocle la causa si deve ricercare nella mistione dei semi genitali, che, molli essendo ambedue, s'assodano mescolandosi; perchè vicendevolmente le parti solide (1), per adattamento, si compenetrano con le parti cave; ed in tal caso, dalla mistione di due sostanze molli ne risulta un composto solido, " come se si mescola stagno con rame " [fr. 92].

Aet. V. 14, 2 (Sulla causa della sterilità dei muli). Empedocle (2) pensa che essa derivi dalla natura della matrice, piccola, bassa e stretta, e per la sua posizione distorta rispetto al ventre, sì che il seme non può affluirvi direttamente, e, se anche vi perviene, non vi è accolto.

83. Aet. V 21, 1 (Dox. 433). Secondo Empedocle l'articolazione delle membra del feto, incomincia dal trentesimo sesto giorno, per gli uomini, e si compie nel quarantesimo nono (3).

---

(1) Per le espressioni *τὰ κοῖλα* (parti cave) e *τὰ πυκνά* (cose fitte = *ναστά*, parti solide), vedi A 87 extr.

(2) La causa che dà Aezio non concorda con quella riferita da Aristotele; nel contrasto, è certo l'autorità di Aristotele da preferirsi. Del resto la teoria che Aezio attribuisce ad Empedocle, è assai simile a quella di Alcmeone (v. Alcm. fr. 3); donde è probabile che, divulgata nella scuola medica siciliana, fosse attribuita ad Empedocle. Il Karsten (p. 469) crede invece, che vi sia una confusione con Democrito A 149.

(3) Cfr. fr. 153.

ORIBASIUS *da* ATHENAEUS III 78, 13 [DIOCL. fr. 175 Wellmann]. Circa la quarta enneade [36° giorno] comincia a vedersi conformato l'intero corpo, o al più, aggiuntavi una tetrade, verso il quarantesimo giorno. Conviene nel determinare i tempi dell'intera distinzione [delle membra] nel feto, anche Empedocle il fisico; e dice che il maschio più presto della femina si conforma, e i feti che son nella parte destra più presto di quelli che son nella parte sinistra.

CENSORIN. 7, 5. I più dicono che la femina può partorire nel settimo mese... come Empedocle, Epigene e molti altri.

84. CENSORIN. 6, 1. Empedocle (con cui s'accorda Aristotele, in questo punto) giudicò che primo crescesse nell'organismo il cuore, perchè massimamente contiene la vita dell'uomo (1).

85. AET. V 24, 2 (DOX. 435). Empedocle crede che il sonno provenga da misurato raffreddamento del calore del sangue, la morte invece, se il raffreddamento è assoluto.

— 25, 4 (DOX. 437). Empedocle dice che la morte avviene quando si separano gli elementi, igneo, ⟨aereo, acqueo e terreo⟩, che insieme commisti costituiscono la struttura umana. Perciò, in questo rispetto, comune è la morte del corpo e dell'anima (2). Il sonno, secondo Empedocle, si produce per secessione dell'elemento igneo.

* **85** *a*. AET. IV 7, [THEODORET. V 33; cfr. TERTULL. *De anima* 54] (Doxogr. p. 392). Pitagora... Platone, Empedocle... affermano che l'anima è immortale.

---

(1) V. *Appendice II* § 10. Si noti che altri invece credeva che primo a conformarsi nel feto fosse l'encefalo (vedi ANASSAGORA A 104) o il capo (v. ALCMEONE A 13).

(2) Questo va inteso dell'anima-sangue, non dell'anima mistica, *demone*; cfr. s. p. 257 sgg.; vedi anche A 32 e la testimonianza seguente (* 85 *a*) da me aggiunta.

86. Theophrast. *De sensu* 1 sgg. (D. 499 sgg.). Parmenide, Empedocle e Platone credono la sensazione prodotta per opera dei simili; Anassagora ed Eraclito per opera dei contrari..... 2. In quanto alle sensazioni particolari gli altri quasi non se ne occupano; Empedocle invece si sforza di ricondurle anch'esse all'azione dei simili.

(D. 500) 7. Empedocle in egual modo dà ragione di tutte le sensazioni, e dice che esse derivano dall'adattamento ai pori di ciascun senziente (1): cosicchè anche non è possibile che l'uno dia giudizio delle affezioni che son proprie dell'altro, perchè i pori sono ora troppo larghi, ora troppo angusti rispetto al sensibile; cosicchè esso, o li attraversa senza contatto, o non vi può in alcun modo penetrare. S'argomenta anche di dar ragione della vista, e dice che l'interno dell'occhio è fuoco [cfr. fr. 84 sg.], e l'esterno è ⟨acqua⟩, terra ed aria, attraverso a cui [il fuoco] può passare, per la sua sottile natura, come la fiamma della lanterna (2). I pori del fuoco e dell'acqua sono disposti alternatamente, e da quelli del fuoco percepiamo il bianco, da quelli dell'acqua il nero: perchè, vi è reciproco adattamento dei pori ai corrispondenti elementi (3). I colori poi giungono all'occhio per mezzo delle emanazioni.

8. Non tutti gli occhi però sono in ugual modo costituiti, ⟨ma gli uni, da elementi in uguale proporzione⟩, gli altri, da elementi in proporzione contraria (4) ed in certi occhi il fuoco sta al

---

(1) Confronta anche infra § 13; 15; A 92. La dottrina si continua in Epicuro, v. fr. 250 (p. 184, 19 Us.).

(2) V. fr. 84 e cfr. s. p. 249 sg.

(3) Cioè, i pori dell'acqua sono commisurati alla struttura delle particelle dell'acqua (che corrisponde, come elemento, al color nero (v. A 69 *a*)); e, viceversa, i pori del fuoco corrispondono alla struttura dell'elemento igneo (bianco).

(4) Il testo è: *συγκεῖσθαι δ' οὐχ ὁμοίως, τὰς δ' ἐκ τῶν ἀντικειμένων*. Probabilmente è caduto il primo termine correlativo a *τὰς δέ*; il Diels integra ⟨*ἀλλὰ τὰς μὲν ἐκ τῶν ὁμοίων*⟩ *τὰς*

centro, in altri all'esterno. Da ciò avviene che, degli animali, alcuni veggon meglio di giorno, altri di notte. Quelli il cui occhio ha minor copia di fuoco, meglio vedono di giorno, perchè la luce esterna compensa la luce interna (1), gli animali invece il cui occhio ha maggior copia di fuoco veggon meglio di notte, perchè il difetto [della luce esterna] si compensa anche in essi [in analogo modo]. E inversamente si comporta l'occhio per entrambi questi elementi, nei casi inversi; cioè, poco distintamente veggono [di giorno] quelli in cui il fuoco sovrabbonda, perchè, accresciuto ancora dalla luce diurna, ostruisce e impaccia i pori dell'acqua; mentre per quelli in cui sovrabbonda l'acqua, si verifica il medesimo [inconveniente] di notte, cioè il fuoco è impacciato dall'acqua; ⟨e questo dura⟩ finchè l'acqua, per gli uni, sia dissipata dalla luce esterna, per gli altri, sia dissipato il fuoco dall'aria (2). Nell'un caso e nell'altro, il rimedio avviene per opera dell'elemento contrario. Gli occhi meglio conformati e migliori sono quelli in cui le proporzioni dei due elementi sono eguali (3). Questo è all'incirca quello che dice intorno alla vista.

δ' ἐκ τ. ἀ. Ma *ὁμοίων* non va; perchè non si tratta di uguaglianza *qualitativa*, ma di uguaglianza *quantitativa*; ed infatti, nel fine di questo §, è detto: *ἄριστα δὲ κεκρᾶσθαι..... τὴν (ὄψιν) ἐξ ἀμφοῖν ἴσων συγκειμένην*; così pure, in principio del § 19, *οἷς ἡ κρᾶσις ἐξ ἴσων.* La teoria è questa: quegli occhi in cui acqua e fuoco sono in proporzione uguale (*ἐξ ἴσων*) sono i meglio costituiti: quelli in cui è meno abbondante il fuoco vedono meglio di giorno, gli altri di notte. Perciò accettando la prima parte della integrazione del Diels, sostituisco *ἴσων* a *ὁμοίων*: cfr. ARISTOT. *Categ.* 10, p. 11 *b*, 19, che considera l'*ἀντικείμενον* nei suoi quattro sensi, e primo tra essi pone il senso *quantitativo*, p. e. il doppio rispetto alla metà.

(1) Cioè, il fuoco interno della pupilla: cfr. fr. 85 (*φλόξ*): v. la critica § 19.

(2) Cioè, come spiega giustamente il Diels, dall'aria umida notturna v. § 14.

(3) Vedi sopra p. 368 n. 4.

9. L'udito si produce per i rumori esterni (1), quando l'aria agitata dal suono echeggia nell'interno dell'orecchio. Perchè l'orecchio sarebbe come un sonaglio che riproduce all'unissono, suoni (2) [esterni]. Ed egli chiama l'orecchio: " germoglio carneo „ (3). Ripercuote esso l'aria contro le parti solide, e produce la risonanza (4). L'odorato invece dipende dalla respirazione, e per questo più acuto è in quegli animali che

---

(1) *ἔξωθεν* è la lezione dei mss., che credo si debba mantenere: il Diels corregge, col Karsten, *ἐσωθεν* (interni) per il cfr. con il § 21, ma non è necessario; là si vuol parlare solo del meccanismo interno dell'orecchio, qui invece si tratta, sia della causa esterna (che è il rumore che viene di fuori), sia della causa interna, cioè la corrispondente risonanza nell'interno; ora del fenomeno che è studiato nel § 21 si tien conto anche qui, ma nella seconda parte del periodo (*ὅταν–ἐντός*), mentre nella prima parte si considera solo la causa esterna, donde è giustificata la lezione dei mss. *ἔξωθεν*.

(2) Così traduco, mantenendo *ἴσων*, che il Diels crede non dia senso: la Millerd p. 86 traduceva " echoes that resemble the sounds outside „, in modo poco chiaro e poco preciso. La teoria di Empedocle è ingenua, e come tale è censurata da Teofrasto in § 21, ma si fonda sopra un concetto pitagoreo; resta da spiegarsi come siano percepiti i suoni ripetuti all'unissono, ed è quello che si domanda anche Teofrasto; ma non è còmpito nostro correggere Empedocle, che, in questo caso, pone solo il problema senza spiegarlo. Il Beare p. 96, 1 intende che vi siano suoni che noi non possiamo udire e colori che non possiamo vedere (?) e che altre creature possono vedere ed udire. Ma dove trovi questo, in Empedocle, non so.

(3) *σάρκινον ὄζον* (cfr. fr. 99); che il Diels vorrebbe mutare in *σάρκινον ὄγκον*; ma la curiosa metafora empedoclea va conservata. Vedi una simile ingegnosa metafora, con *ὄζος*, in Platone *Tim.* 59 B; dove l'adamante è chiamato *germoglio dell'oro* *χρυσοῦ ὄζος*. Del resto, Empedocle che chiama *κλάδοι* le *braccia* (fr. 29, 1 cfr. 134), è ben naturale che possa chiamare *germoglio carneo* l'orecchio, che, con le sue ripiegature, può dar bene l'idea di certi germogli.

(4) Cfr. Alcmeone A 5; 6.

più rapido hanno il respiro. Gli odori poi emanano meglio dai corpi leggeri e sottili. Rispetto al gusto ed al tatto non determina, per ciascuno di essi individualmente, nè il modo, nè la causa; eccetto che nel loro carattere generico, cioè che la sensazione avviene per adattamento ai pori.

Le sensazioni piacevoli si producono per l'omogeneità, e le sensazioni dolorose, per l'eterogeneità delle parti e delle mescolanze (1).

Nel medesimo modo dà ragione della conoscenza e dell'ignoranza. 10. La conoscenza avviene per azione di simili, l'ignoranza per azione dei contrari (2); onde la conoscenza è il medesimo che la sensazione, o qualcosa di molto simile. Dopo avere enumerato infatti, come conosciamo ciascun

---

(1) Il testo è *ἥδεσθαι δὲ τοῖς ὁμοίοις κατά τε ⟨τὰ⟩ μόρια καὶ τὴν κρᾶσιν*: il Diels costruisce, in modo alquanto artificioso: *κατὰ τὴν ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα μορίοις τοῦ σώματος κρᾶσιν τῶν στοιχείων*, e rimanda al § 10: ma, così, *μόρια* sarebbe detto solo delle parti del corpo animale; mentre esso può indicare anche le parti di qualsiasi corpo (cfr. A 43; fr. 23, 1), anche degli elementi, e perciò anche del sensibile percepito. Allo stesso modo *κρᾶσις* indicherebbe solo la mescolanza degli elementi negli organi del senso, e non anche la mescolanza degli elementi nei sensibili percepiti. La sensazione viene per contatto; ma il caso può essere duplice: o per mezzo di un corpo semplice ed elementare, p. e. dell'acqua che reca piacere all'assetato, ristabilendo l'equilibrio dell'elemento umido, ed in questo caso si tratta solo dell'omogeneità delle parti di un solo elemento che vengono in contatto: oppure si tratta di un corpo composto; in questo caso bisogna, perchè ne risulti una sensazione piacevole, che la mescolanza degli elementi sia in esso omogenea alla mescolanza degli elementi nell'organo senziente; così si spiega perchè certi cibi siano piacevoli ed altri spiacevoli. Bisogna intendere dunque *μόρια* e *κρᾶσις* sia del sensibile come del senziente. Come avvengano le sensazioni dolorose o piacevoli, è più distintamente spiegato in § 16 sgg. e particolarmente in A 95; nel § 10 si tratta della conoscenza. Vedi anche le note al fr. 22.

(2) Cfr. fr. 110.

[elemento] per mezzo dell'[elemento] corrispondente (1), aggiunge in fine [segue fr. 107]. Perciò noi massimamente conosciamo per mezzo del sangue; in esso infatti massimamente son commisti gli elementi.

11. Coloro dunque in cui le particelle [degli elementi] sono commiste uguali in numero e simili, ed in modo che non distino troppo fra di loro, e non siano troppo grandi o piccole, questi sono più saggi, e più acute sono le loro sensazioni, e, proporzionatamente, ad essi si accostano quelli che [per le mescolanze degli elementi] sono più prossimi ad essi; quelli invece che sono costituiti in modo opposto, sono i più inintelligenti. Se invece le particelle degli elementi sono rade e dissipate, gli individui che hanno una tale costituzione sono stolti e tardi: se dense e minute (più rapidi essendo i moti del sangue) tali individui sono pronti nei loro impeti; ma, pur essendo assai intraprendenti (2), di poche cose verranno a termine. Infine, quegli individui che hanno in una singola parte del corpo proporzionata mescolanza degli elementi, per questo organo posseggono una adeguata perizia. Questo distingue i buoni oratori dagli artefici, perchè negli uni la mescolanza adeguata s'ha nella struttura delle mani, negli altri, nella struttura della lingua. E così si dica per le altre facoltà.

12. Questa è la ragione che Empedocle dà del sentire e del

---

(1) *διαριθμησάμενος γάρ, ὡς ἕκαστον ἑκάστῳ γνωρίζομεν*, ora questa enumerazione si ha in fr. 109; dunque da questo passo risulta che il fr. 107 che vien citato come susseguente da Teofrasto, va posto prima del fr. 109. Che il neutro *ἕκαστον* si riferisca a *στοιχεῖον* (elemento) sottinteso, è provato dal fatto che *τούτων* del fr. 107, 1 che segue nel testo di Teofrasto (e che indubbiamente si riferisce al precedente *ἑκάστῳ – ἕκαστον*) indica *gli elementi* di cui sono composte le cose.

(2) *πολλὰ ἐπιβαλλομένους*, leggo con i mss. nè credo necessario correggere *πολλά* in *πολλοῖς*, con il Wimmer e il Diels; cfr. Plat. *Tim.* 48 C; e *Soph.* 264 B *ἀνήνυτον ἔργον ἐπιβαλλόμεθα*; Arist. *Polit.* II 1, p. 1260 *b* 38 *ταύτην ἐπιβαλέσθαι τὴν μέθοδον*. Per l'ingenuo naturalismo di questa dottrina v. s. p. 255.

pensare. La prima obiezione che gli si può opporre è questa: in che possano differire gli esseri animati dagli altri, rispetto alla sensazione. Perchè anche negli esseri inanimati vi è adattamento ai pori: infatti egli universalmente con la simmetria dei pori spiega la mescolanza (1); sì che, l'olio e l'acqua, per questo appunto non si mescolano (2), al contrario degli altri liquidi e delle sostanze di cui egli enumera le rispettive mescolanze. Di conseguenza ogni cosa avrà sensibilità (3); e una sola cosa saranno mescolanza, sensazione e accrescimento (perchè tutti questi fatti egli spiega per mezzo della simmetria dei pori), se non vi aggiunga qualche differenza.

13. Inoltre, negli stessi esseri animati, perchè più sentirebbe il fuoco che è nell'occhio che il fuoco esterno (4), se pure vi è mutuo adattamento [delle particelle ai pori]? Infatti sussistono tanto la simmetria quanto l'omogeneità. Per di più è necessario che vi sia qualche differenza, se il fuoco interno non può riempire i pori (5), mentre può riempirli il fuoco che viene dal di fuori; donde risulta, che se l'omogeneità fosse assoluta e completa, non si avrebbe sensazione. Ed infine: i pori sono vuoti o pieni? perchè, se sono vuoti, cade in contradizione con se stesso, non ammettendo egli assolutamente il vuoto (6): se sono pieni, gli esseri animati non sarebbero mai privi di sensazione: perchè è chiaro che vi si adatta, come egli afferma, l'elemento simile (7).

---

(1) V. A 87. Cfr. 17, 34.

(2) Cfr. fr. 91.

(3) Ed è appunto ciò che dice Empedocle; v. fr. 110, 10.

(4) Si intende, il fuoco dell'ambiente esterno; l'obiezione colpisce la teoria della vista (v. § 7), come si vede da quel che segue.

(5) Nel qual caso l'occhio, dovrebbe vedere il bianco anche per il fuoco che ne esce, v. fr. 84 e A 86 § 7.

(6) V. fr. 13; 14.

(7) Cioè, se i pori sono pieni, non possono essere pieni se non di una sostanza che vi si adatti; ora, siccome l'adattamento si ha solo per i simili, e quando vi è adattamento dei simili si ha sensazione, gli organi dovrebbero sempre sentire.

14. E veramente ancora questa obiezione è valida se gli eterogenei possono avere dimensioni convenienti a che vi sia adattamento: tanto più se accade, come egli dice, che negli occhi in cui v'è sproporzione nella mistura degli elementi, la vista s'offusca, perchè i pori sono ostruiti, ora dall'aria, ora dal fuoco. Ammesso dunque che vi sia proporzione anche degli eterogenei, sì che i pori possano esserne ripieni, come si ritraggono essi, e dove, quando avviene la sensazione? Bisogna infatti che in qualche modo vi sia uno spostamento. Come si vede, in ogni modo vi sono difficoltà; perchè è necessario, o ammettere il vuoto, o ammettere che gli esseri animati continuamente abbiano sensazioni di ogni cosa, o finalmente ammettere che vi sia adattamento degli elementi eterogenei, senza produrre la sensazione e senza che avvenga lo spostamento, atto a far sì che gli elementi entrando producano la sensazione.

15. In fine, se anche non vi fosse adattamento degli elementi simili, ma solo contatto, in tutti i casi ne risulta che la sensazione si produrrebbe egualmente, perchè egli fa dipendere la conoscenza da due condizioni: la somiglianza e il contatto; e perciò appunto egli stesso usa l'espressione *adattamento* (1); per tal modo, se il minore ha contatto con il maggiore, è ancora possibile la sensazione. E del resto, in generale, egli stesso non tiene conto della omogeneità, ma solo della corrispondenza dei pori; infatti la ragione che egli dà dell'impossibilità della percezione reciproca (2) è la non corrispondenza dei pori; ma se poi le emanazioni siano, o no, omogenee, non determina. Se ne deduce, dunque, che, o la sensazione non avviene per mezzo degli omogenei, o che l'impossibilità della percezione reciproca non è causata dalla sproporzione; ed è necessario che tutti i sensi e tutti i sensibili abbiano la stessa natura.

---

(1) ἁρμόττειν (*adattarsi*): che, come si vede, era espressione empedoclea.

(2) V. § 7.

16. E neppure spiega coerentemente il piacere e il dolore, facendo sì che quello avvenga per azione di simili, questo per azione dei contrari. " Inimiche „ infatti egli dice, le cose " massimamente fra loro disgiunte per origine e mescolanza e suggello di lor forma „ [= fr. 22, 6 seg.]: ora, poichè essi considerano (1) il piacere e il dolore come sensazioni o concomitanti a sensazioni, queste non derivano sempre per opera dei simili. Per di più se le cose d'ugual natura (2) specialmente arrecano piacere con il contatto, come egli dice, sarebbero le sostanze congenite che più godrebbero e sentirebbero, poichè egli attribuisce la stessa causa alla sensazione ed al piacere.

17. Eppure spesse volte per la semplice sensazione proviamo dolore, anzi, secondo Anassagora, non vi è sensazione senza dolore. Altre obiezioni si possono fare rispetto alle sensazioni considerate singolarmente. Ammesso che la cognizione avvenga per i simili, e posto che l'occhio consista di fuoco e del suo contrario [l'acqua], sarà possibile che l'occhio percepisca per mezzo dei simili il bianco e il nero (3); ma come conoscerà il bigio e i colori misti? Non già per mezzo dei pori del fuoco o dell'acqua fa Empedocle che avvenga questo, nè per mezzo di altri pori comuni, risultanti d'ambedue; pur tuttavia noi non vediamo meno i colori misti dei semplici.

18. Non meno strano è ciò che dice, del vedere meglio alcuni animali di giorno, altri di notte; perchè [al contrario di ciò che dice Empedocle], il fuoco in minor quantità riceve danno dal fuoco più abbondante, onde avviene che non pos-

---

(1) *ποιοῦσι*, che, se è esatto, deve essere detto, in generale, di Empedocle e di Anassagora, di cui si parlerà dopo (§ 17); sarebbe agevole correggerlo in *ποιεῖ* " considera „; ma non è impossibile neppure il plurale, poichè questo testo di Teofrasto è stilisticamente alquanto trascurato.

(2) *τὰ συγγενῆ* che richiama l'espressione di Empedocle nei versi citati (fr. 22, 7 *γέννῃ*).

(3) Cfr. § 7; A 69 *a*. Cerca di spiegare il fenomeno della percezione dei colori misti Platone in *Tim.* p. 68 (vedi sul bigio p. 68 *c*).

siamo guardare a fronte il sole e neppure la luce brillante; così che quegli occhi in cui è meno abbondante il fuoco, dovrebbero veder peggio di giorno. Od anche, se, come egli dice, giova il simile, e il contrario reca danno ed impedimento, tutti gli occhi, sia che abbiano più o meno abbondanza di luce, dovrebbero vedere meglio il bianco di giorno, ed il nero di notte; mentre invece tutti gli occhi vedono meglio tutti i colori di giorno fatta eccezione di pochi animali. E per tali animali è agevole congetturare che possa produrre questo il fuoco loro proprio, come si può vedere dal fatto che di alcuni anche la superfice specialmente di notte è fosforescente.

19. Ancora, per quegli occhi che son composti da ugual mescolanza di elementi, dovrebbe ciascuno dei due elementi accrescersi alla sua volta; cosicchè, se è la sovrabbondanza che impedisce l'uno d'essi di vedere, tutti gli occhi si troverebbero presso a poco nella medesima condizione (1). Ad ogni modo è assai difficile discorrere, parte a parte, le affezioni della vista: ma come si potrà spiegare il processo delle altre sensazioni, con il principio dei simili? Perchè indefinito è "*il simile*". Infatti noi non percepiamo il rumore con il rumore, nè l'odore con l'odore, nè le altre sensazioni con l'omogeneo: ma piuttosto, se così si può dire, con il contrario. Infatti bisogna che l'organo del senso non sia già in stato di sensazione; se noi abbiamo negli orecchi un suono, o un sapore nel gusto, o un odore nell'odorato, tutti i sensi divengono più ottusi, e tanto più quanto sono pieni di una sensazione simile: a meno che su questo punto si stabilisca una distinzione ulteriore.

20. E passando a trattare delle emanazioni, se questo principio, per gli altri sensi si può, in qualche modo, accettare, benchè non sia convenientemente espresso, per il tatto e l'odorato invece non è facile [convenire con Empedocle]. Come si

(1) Teofrasto vuol confutare la teoria di Empedocle esposta nel § 8.

può dire infatti che noi percepiamo il rude ed il levigato per emanazioni, o come vi sarebbe adattamento ai pori? Perchè poi solo il fuoco pare che dia delle emanazioni, ma gli altri elementi no. Per di più, se la dissoluzione dei corpi proviene dalle emanazioni, che è l'indizio che egli segnala come il più evidente (1), ed anche gli odori provengono da emanazioni, i corpi che più emettono odore dovrebbero dissolversi più presto: invece accade presso a poco il contrario; infatti, dei vegetali e degli altri corpi, quelli che più emettono odore, durano più tempo. Così pure si deve ammettere che nel periodo dell'Amicizia non debba aversi affatto sensazione (2) o in minor copia; perchè allora gli elementi si uniscono e non effluiscono.

21. Rispetto all'udito, quando egli lo spiega per mezzo dei rumori interni è strano che egli creda che in tal modo ne sia palese il processo, supponendo il rumore interno simile a quello d'una campanella. Ammesso infatti che sentiamo per esso i rumori esterni, con che cosa percepiremo il suo suono? (3) È appunto questo che rimane da spiegare.

Non meno strano è ciò che dice dell'odorato: anzitutto la causa che ne dà non è affatto universale; perchè, degli animali che hanno odorato, alcuni non respirano punto. In secondo luogo è ingenuo dire, che quelli che hanno più abbondante l'inspirazione più attivo hanno l'odorato; perchè non giova a nulla, se l'organo del senso non è sano o ben libero. E molti poi per lesione non sentono assolutamente nulla. E per di più gli asmatici, e quelli che faticano, e i dormenti, dovrebbero sentir meglio gli odori, perchè maggiore è allora l'inspirazione; mentre invece avviene l'opposto. 22. È probabile dunque che la respirazione non sia, per sè sola, la causa dell'odorato, ma solo una causa concomitante, come si

(1) V. fr. 89.
(2) Vedi su questo passo *Appendice II* § 15.
(3) V. su ciò la n. 2 al § 9, e p. 250 sg.

può indurre dall'esempio degli altri animali [che non respirano] e dalle condizioni fisiologiche di cui abbiamo parlato. Pur tuttavia egli ritiene che questa sia la vera causa, e lo riafferma in fine, come per conclusione [segue fr. 102]. Non è vero neppure che più sentiamo con l'odorato le sostanze leggere, perchè conviene anche che abbiano odore; l'aria infatti e il fuoco, che sono le più leggere fra le sostanze, non danno sensazione d'olfatto.

23. Si può obiettare ancora su ciò che dice della conoscenza, se le dà la stessa causa della sensazione; perchè, in tal caso, tutte le cose sarebbero partecipi di conoscenza. E per di più, come si può spiegare che il conoscere avvenga per una mutazione qualitativa (1) e, nello stesso tempo, per opera del simile? Infatti il simile non riceve mutazione qualitativa dal simile. Ed è pure interamente assurdo che la cognizione avvenga per mezzo del sangue; perchè molti fra gli animali non hanno sangue. E anche negli animali che hanno sangue, gli organi dei sensi sono i più poveri di sangue. Finalmente, anche i peli e le ossa sentirebbero, perchè son pur essi composti di tutti (2) gli elementi. Ancora ne risulta che son la stessa cosa tanto la conoscenza, e la sensazione, ed il piacere, come il dolore e l'ignoranza; perchè ambedue quest'ultime han per causa, secondo Empedocle, il dissimile: per tal modo per l'ignoranza dovrebbe prodursi dolore, per la conoscenza piacere.

24. È pure errato far derivare le diverse facoltà dalla mescolanza del sangue: come se fosse la lingua la causa dell'eloquenza, le mani la causa dell' abilità nell' arte, invece di aver solo la funzione di strumenti. Perciò è più opportuno considerarne come causa la forma (3), anzi che la mescolanza del sangue, che non ha valore razionale: e così infatti è anche

(1) S'intende dell'organo senziente.
(2) Questo non è vero; v. fr. 96.
(3) Nel senso aristotelico.

rispetto agli altri animali. Si può dire dunque che Empedocle ha errato in molti punti.

87. Arist. *De gen. et corr.* I 8, 324 *b* 26. Credono alcuni che le affezioni d'ogni sorta avvengano per mezzo di certi pori in cui si intrude l'estremo e precipuo (1) agente, e dicono che è per tal modo che noi vediamo ed udiamo, e percepiamo tutte le altre sensazioni. Ancora ritengono che noi possiamo vedere attraverso l'aria, l'acqua e i corpi diafani, perchè essi hanno pori per la loro piccolezza invisibili, ma fitti e ordinatamente susseguentisi, e maggiormente quanto sono più diafani. Alcuni poi (e fra essi Empedocle) definirono questo processo in casi singoli, non solo nelle affezioni sensibili e nel loro agente; anzi, Empedocle dice anche, che si mescolano fra loro solo i corpi in cui v'è reciproca corrispondenza dei pori.

Philop. *ad h. c.* p. 160, 3 Vitelli. Empedocle deve ammettere che vi siano delle entità corporee solide e indivisibili, perchè non si susseguano in ogni parte del corpo, senza intermissione, i pori [cioè meati]: ciò che sarebbe impossibile, se no, il corpo tutto sarebbe poro [cioè meato] e vuoto. Cosicchè, data questa impossibilità, è necessario che le parti del corpo che si toccano siano solide e indivisibili, e gli spazi che intercedono siano vuoti, questi spazi Empedocle li chiama pori.

— *Ibid.* 178, 2. Sappiamo poi che coloro che ammettono

---

(1) *εἰσιόντος τοῦ ποιοῦντος ἐσχάτου καὶ κυριωτάτου*; cioè, non l'agente primo, cioè il corpo stesso percepito o che è prima causa della sensazione, ma le emanazioni che ne provengono e che giungono in contatto con gli organi dei sensi, e, nel caso dell'udito, l'aria che echeggia contro le pareti ossee (v. A 86 § 9); si aggiunga ancora, per determinare meglio *κυριώτατον*, che nei pori può anche introdursi un elemento non conveniente (vedi A 86 § 7), ma in tal caso non dà sensazione, perchè essi sono solo proporzionati all'omogeneo.

l'esistenza dei pori, non li suppongono vuoti, ma ripieni di una certa sostanza più tenue, come d'aria (1). In questo differivano da coloro che ammettevano il vuoto.

— 154, 5. Differiscono, i pori dal vuoto, in ciò, che coloro che introducevano la teoria dei pori, non ammettevano il vuoto, cfr. ARIST. *de gen. et corr.* I 8, 326 *b* 6 segg.

[PHILOP.] *In Arist. de gen. anim.* 123, 13. In tutti i corpi sublunari, come l'acqua, l'olio, ecc. [cfr. fr. 91 sg.] ..... dice che vi sono frammisti pori e parti solide, e chiamò i " pori ", " cavità " (*τὰ κοῖλα*): e " le parti solide " (*ναστά*), " le cose fitte " (*τὰ πυκνά*) (2).

88. AET. IV 14, 1 (Dox. 405). Le immagini negli specchi son prodotte dalle emanazioni, che si raccolgono sulla superfice dello specchio, condensate dall'elemento igneo, che esce dallo specchio e trascina seco anche l'aria intermedia che gli efflussi incontrano (3).

89. ALEX. *Quaest.* II 23 p. 72, 9 Bruns [probabilmente da TEOFRASTO *Phys. op.*]. Del magnete, perchè attragga il ferro. Crede Empedocle che il ferro sia attratto verso il magnete, per le emanazioni che escono sì dalla pietra che dal ferro,

---

(1) Questa, quanto ad Empedocle, sarebbe una semplice congettura di Filopono.

(2) Cfr. A 82 ed ivi n.; ho tradotto alla lettera, ma più italianamente si potrebbe rendere *τὰ κοῖλα* con "*il raro*" e *τὰ πυκνά* con "il denso ": cfr. DANTE, *Parad.* II, 67: se *raro* e *denso* ciò facessero tanto.

(3) Cfr. PLATONE *Timeo* 46 *a* sgg. (trad. Fracc.): " E così, quanto alle immagini che si producono negli specchi e nelle cose levigate, non è difficile intendere. Perocchè dal concorrere reciproco di tutti i fuochi, interno ed esterno, dei quali di nuovo se ne fa ciascuna volta sulla superfice levigata uno solo, che in molti modi rimbalza, queste cotali cose tutte necessariamente appariscono, — componendosi in uno sulla superfice liscia e nitente il fuoco che è intorno alla faccia e quello che esce dalla vista ". — Per ciò che si dice dell'aria intermedia, cfr. LUCREZIO IV 279 sgg.

e perchè i pori della pietra magnetica sono simmetrici alle emanazioni del ferro. Infatti gli efflussi che escono dalla pietra respingono e scacciano l'aria che è nei pori del ferro, e che ne ostruisce l'entrata; sicchè, ritirandosi essa, per l'efflusso d'una continua emanazione vien trascinato il ferro. E movendosi le emanazioni del ferro verso i pori della pietra, siccome esse sono simmetriche ai pori e vi si adattano, anche il ferro si muove con le emanazioni e le segue. Si può obiettare però (anche ammesso il principio delle emanazioni), perchè mai la pietra non sia tratta dalle proprie emanazioni e non si muova verso il ferro. Poichè dalle cagioni esposte dovrebbe ugualmente essere mossa la pietra verso il ferro come il ferro verso la pietra. Inoltre, per qual ragione, anche indipendentemente dal magnete, non dovrebbe essere mosso il ferro verso un altro qualsiasi oggetto, per copioso efflusso delle proprie emanazioni. Nè si vede per qual motivo solo gli efflussi del magnete possano scacciare l'aria, che ostruisce l'orificio dei pori del ferro e trattiene le emanazioni stesse. E finalmente ancora, perchè questa attrazione reciproca non avviene fra altri corpi, benchè, secondo Empedocle, molte altre sostanze abbiano corrispondenti fra loro le emanazioni ed i pori? Infatti egli dice: [segue fr. 91].

90. Aet. IV 13, 4 (Dox. 403). Empedocle in alcuni luoghi spiega la visione per mezzo dei raggi, in altri per mezzo degli idoli [immagini] (*εἴδωλα*) (1), ma più spesso in questo ultimo modo, infatti ammette la dottrina delle emanazioni.

---

(1) La teoria degli *idoli* non è empedoclea, donde Aezio evidentemente si serve di una espressione invalsa poi con gli atomisti ed Epicuro, del resto egli ne spiega il senso accennando alle *emanazioni*. Al più si potrebbe osservare che il fenomeno della visione negli specchi (A 88), presuppone il formarsi di una solidificazione di fuoco, sulla superfice, che poi viene all'occhio, donde precisamente una specie di *idolo* epicureo. Quanto ai *raggi*, *ἀκτῖνες*, si deve intendere il fuoco che

Ibid. IV 9, 6 (Dox. 397 *b*, 1). Parmenide, Empedocle, Anassagora, Democrito, Epicuro, Eraclide sostengono che le singole sensazioni derivano dalla simmetria dei pori, per adattamento reciproco del proprio sensibile al senziente (1).

91. Arist. *De sensu* 2, 437 *b* 9 (del fuoco contenuto nell'occhio). Se l'occhio fosse fuoco (come dice Empedocle e sta scritto nel *Timeo* (2)) e se la vista provenisse dal fuoco che n'esce come dalla lucerna (3), perchè l'occhio non vedrebbe anche nel buio?

— *De gen. anim.* V 1, 779 *b* 15. Il supporre (4), come Empedocle, che gli occhi glauchi siano più abbondevoli di fuoco, mentre gli occhi neri maggior copia abbiano d'acqua, e che per tal ragione gli occhi glauchi non veggano acutamente di giorno, perchè hanno penuria d'acqua, i neri, invece, di notte, per penuria di fuoco, non è ben detto, dal momento che la vista non la si deve attribuire al fuoco ma all'acqua, in tutti gli occhi.

92. Plato *Meno* p. 76 C (5).

Socrate. Vuoi tu che io ti risponda a modo di Gorgia, sì che tu mi possa più agevolmente tener dietro?

---

esce degli occhi, cfr. Parm. A 48; Archyt. A 25, come nella similitudine empedoclea della lanterna (v. fr. 84, 6 *ἀτειρέσιν ἀκτίνεσσιν*); ma Teofrasto, che espone ben più ampiamente questa teoria di Empedocle (A 86 §7 sgg.), non fa parola dell'azione del fuoco che esce dall'occhio nel fenomeno visivo, donde è probabile che Empedocle parlasse del fuoco che esce dall'occhio solo per indicare che l'interno della pupilla è igneo, e l'occhio infatti brilla.

(1) V. A 86 § 15.

(2) Vedi la mia nota a fr. 84.

(3) V. n. fr. 84.

(4) Cfr. A 86 § 7: Aristotele precisa il colore degli occhi, in rapporto al fatto riferito da Teofrasto. La teoria di Empedocle deve essere fondata sull'osservazione degli albini.

(5) Vedi, su questo passo, sopra p. 102 sgg.

Menone. Voglio, come no?

Socrate. Non dite voi, secondo Empedocle, che dalle cose muovono effluvî?

Menone. Così appunto.

Socrate. E che vi sono pori ai quali gli effluvî vanno e per entro vi passano?

Menone. Certo.

Socrate. E che degli effluvî alcuni, a certi pori sono proporzionati, altri più grossi o sottili?

Menone. Così è.

Socrate. E la vista, è essa per voi qualche cosa?

Menone. Sì.

Socrate. Da questo " intendi ciò che dico ", dice Pindaro, il colore dunque è effluvio di corpi, alla vista proporzionato e sensibile.

Aet. I 15, 3 (Dox. 313). Empedocle definì il colore: ciò che s'adatta (1) ai pori dell'occhio. E son quattro i colori, pari in numero agli elementi (2): il bianco, il nero (3), il rosso e il giallo.

93. IV 16, 1. Secondo Empedocle causa dell'udito è il battere dell'aria contro la membrana, che egli dice stare attaccata nell'interno dell'orecchio sospesa e percossa a modo di un sonaglio [v. fr. 99].

94. — IV 17, 2 (Dox. 407). L'odore penetra [nelle narici] misto all'aria inspirata dal polmone; sì che non sentiamo gli odori quando la respirazione è greve per la stessa difficoltà del respiro, come avviene negli infreddati.

Arist. *de sensu* 4, 441 *a* 3. Il gusto è una specie di tatto. Occorre dunque che l'acqua sia per sua natura insipida. È

---

(1) *ἐναρμόττον*, espressione empedoclea, vedi A 86 § 15; cfr. ciò che dice Platone nella testimonianza precedente.

(2) V. s. p. 155.

(3) V. A 69 *a*.

necessario però, o che in sè stessa abbia le particolarità dei sapori, insensibili per la piccolezza, come crede Empedocle (1)...

95. Aet. IV 9, 14 (Dox. 398). Per Parmenide ed Empedocle il desiderio avviene per difetto di nutrimento.

15 Secondo Empedocle i piaceri derivano dall'azione del simile sul simile, e per compenso degli elementi che scarseggiano (2); donde in ciò che ne difetta, la tendenza al simile. Per azione dei contrari avviene invece il dolore: e sono avverse fra loro tutte le cose che sono dissimili per struttura e per mescolanza degli elementi (3),

— V 28 (Dox. 440). Le tendenze negli animali hanno lor ragione nel difetto dei loro elementi costitutivi, ed i piaceri derivano dall'azione delle sostanze convenienti per mescolanza di elementi simili ed omogenei (4); dall'azione ⟨dei contrari⟩ derivano invece ⟨i dolori⟩ e i malesseri.

96. — IV 5, 12 (Dox. 392). Parmenide, Empedocle e Democrito, considerano identici l'intelletto e l'anima, sì che non vi sarebbe propriamente nessun animale privo di ragione.

97. — IV 5, 8 (Dox. 391). Secondo Empedocle la parte razionale dell'anima (5) risiede nel sangue. Cfr. Theodor. V 22. Empedocle, Aristotele e gli Stoici danno questa funzione al cuore. Ed alcuni di essi la fanno risiedere nella cavità del cuore, gli altri nel sangue.

98. Caelius Aurel. *morb. chron.* I 5 p. 25. Stich. (parlando del *furor*, cioè esaltazione mentale, pazzia). Seguendo Empedocle, dicono che può essere di due sorta, l'una forma di

---

(1) Cfr. il commento di Alessandro *ad loc.* 67, 19.
(2) Cfr. A 73.
(3) Cfr. A 86 § 16: fr. 22.
(4) V. A 86 § 9 e n. ivi p. 371.
(5) *τὸ ἡγεμονικόν, l'egemonico,* vedi s. p. 328 n. 1.

esso deriva da una impurità dell'animo, l'altra per una alienazione della mente, che proviene da una causa od imperfezione corporea, e di tal forma tratteremo ora; ed è quella che i greci chiamano *μανία* (mania), perchè produce un gran sconvolgimento dello spirito (1).

---

(1) Ecco il testo latino: *Empedoclem sequentes alium* (sc. *furorem*) *dicunt ex animi purgamento fieri, alium alienatione mentis ex corporis causa sive iniquitate, de quo nunc scripturi sumus; quem Graeci, siquidem magnam faciat anxietatem,* [*quam*] *adpellant μανίαν.* Il significato della testimonianza mi pare sia questo. La pazzia, secondo lo scrittore, era intesa da Empedocle in due sensi: uno mistico, che è la condizione delle anime (dèmoni) sotto l'influsso della Contesa; Empedocle infatti dice d'essere un dèmone, bandito dai numi per avere obbedito alla *Contesa furente*: *Νείκει μαινομένῳ πίσυνος* (fr. 115): di questa pazzia si purgano le anime nella peregrinazione mortale. L'altro aspetto è la pazzia in senso fisico e patologico, e questa, come tutti i fenomeni mentali, è concomitante ad una condizione dell'organismo, v. fr. 106.



[B]

FRAMMENTI DEI POEMI

> « *Un solo essere fummo noi un tempo,*
> *e tale era la nostra natura antica:*
> *onde la ricerca e la brama dell'unità*
> *ha nome — Amore.* »
>
> (PLATONE, *Convivio*, p. 192 E.)

DELLA NATURA.

TITOLO. *Della natura*: *Περὶ φύσεως*. Questo titolo quasi certamente non risale ad Empedocle; ma con esso fu designato più tardi il poema, come quasi tutte le opere dei primi filosofi greci: v. GALEN. *de elem. sec. Hipp.* I 9 (I 487 *K*) *τὰ γὰρ τῶν παλαιῶν ἅπαντα Περὶ φύσεως ἐπιγέγραπται, τὰ Μελίσσου, τὰ Παρμενίδου, τὰ Ἐμπεδοκλέους Ἀλκμαίωνός τε καὶ Γοργίου καὶ Προδίκου καὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων.* E del resto divenne poi il titolo classico delle opere filosofiche di grande ambito e intendenti abbracciare tutto lo scibile. *De Rerum natura* è il titolo del poema di Lucrezio (v. LUCR. I 25): donde anche il Telesio chiamò l'opera sua: *De rerum natura juxta sua principia*. *Φύσις*, *natura*, in questi titoli, esprime l'unità dei fenomeni e la legge che li domina. Però in Empedocle in tal senso non si trova. Questo vocabolo in Empedocle, o ha un semplice valore perifrastico (fr. 63 *μελέων φύσις* = *μέλη* cfr. LUCREZIO *natura aquai*; PARMENIDE 16, 3, e l'uso omerico corrispondente), o vuol dire " proprietà, carattere " (fr. 110, 5 *ὅπῃ φύσις ἐστὶν ἑκάστῳ*, cfr. HOM. *κ* 303), o " generazione, nascita " (v. fr. 8; 123 *Φυσώ* opp. a *Φθιμένη* [*Φυσώ* : *φύσις* :: *κινώ* : *κίνησις*]): in nessun luogo dunque nel senso astratto di *Natura naturata* e *Natura naturans*. Altrove il poema di Empedocle è detto *φυσικός* (*λόγος*) A 23 cfr. ALCM. A 1; ma neppure questo titolo deve derivare da Empedocle. Più poeticamente Platone dice " le Muse siciliane " (A 29). Sul significato di *φύσις* presso gli antichi v. CH. HUIT: *la philosophie de la Nature chez les anciens*, 1901, p. 65 sgg.: W. A. HEIDEL *περὶ φύσεως A Study of the conception of Nature among the pre-Socratics.* " Proc. Am. Ac. " 1910, 79 sgg. ".

I.

Pausania, odimi, figlio del saggio Anchito.

2.

Angusti poteri son diffusi per le membra,
molti mali li assalgono che ottundono i loro pensieri;

---

1. Citato da DIOGENE L. VIII 60 (v. s. p. 300): Pausania era il discepolo preferito di Empedocle: cfr. LUCR. I 42 *Memmi clara propago*, ORPH. fr. 6, 3 Abel, *σὺ δ'ἄκουε, φαεσφόρου ἔκγονε Μήνης.*

2. Su questo frammento vedi sopra p. 70 sgg.; 134 sgg. Oltre al passo dello Schopenhauer citato a p. 137, cfr. anche la lettera dello stesso al Doss, del 22 luglio 1852: " Per quanto noi accendiamo la nostra fiaccola e rischiariamo lo spazio dinanzi a noi, il nostro orizzonte sarà sempre limitato da una notte profonda, ed io penso che avrò fatto molto se mi sarà riescito di diffondere un poco di luce sugli spazi a noi più vicini. Non dimenticate mai che la nostra intelligenza è un semplice strumento per compiere le più misere manifestazioni volitive: ciò che essa riesce a compiere in più è quasi un abuso. E volete voi che questa intelligenza affermi, scruti, approfondisca le condizioni primiere dell'essere? Essa ne è sì poco capace, che se la soluzione di questi problemi ci fosse rivelata, noi non vi comprenderemmo nulla ". Cfr. BERGSON *Évol. créatrice*, p. 11: " ... de là devrait résulter aussi que notre pensée, sous sa forme purement logique, est incapable de se représenter la vraie nature de la vie ..... Créé par la vie, dans des circonstances déterminées, pour agir sur des choses déterminées, comment embrasserait-elle la vie, dont elle n'est qu'une émanation ou un aspect? " Da ciò il valore che, sì lo Schopenhauer che il Bergson, danno all'intuizione. Anche in Empedocle l'intuizione appare nella mistica del *carme lustrale* e negli elementi mistici del poema stesso della natura.

V. 1. *στεινωποὶ... παλάμαι*; Empedocle ama questi agget-

breve tratto di una vita, che non è vita, avendo scorto,
votati a breve destino, come un fumo balzano e dile-
[guano ;
questo solo credono a cui ciascuno s'abbatte,
per tutto sospinti si vantano di scoprire il tutto!

---

tivi in -ωπός (cfr. ἀλλοιωπά fr. 22, 14 στερεωπά *ibid.* v. 6), cari pure a Eschilo (cfr. φλογωπός ÆSCH. *Pr.* 253, 428; 356 γοργωπὸν σέλας; 667 πυρωπός; SOPH. *Philoct.* 216 τηλωπός; v. *Aiax* 564): per παλάμη *potere*, *mezzo*, *artifizio* (propriamente *mezzo di presa*), v. fr. 4, 9 e 12, dove πόρος (*via di conoscenza*) è dato come sinonimo; cfr. THEOGN. 624 βιότου παλάμαι; PIND. Ol. IX, 26. CICERONE *Ac. post.* I 12, 44 parafrasa questo e i versi seguenti: " Angustos sensus (sc. Empedocles esse dixit) imbecillos animos, brevia curricula vitae ". In OMERO ψ 156 (αὐτὰρ κὰκ κεφαλῆς χεῦεν πολὺ κάλλος Ἀθήνη) Atena " diffonde la bellezza sul capo " di Ulisse; qui, in Empedocle, è, in certo modo, un avaro dono che è diffuso per le membra dei mortali. — V. 2. " Molti mali ", δειλά; il cfr. con 110, 7 mostra che si tratta particolarmente di mali morali, passioni, ecc. " Pensieri " (μερίμνας) cfr. fr. 11, 1. — V. 3, per la lezione v. p. 70, n.; 134, n.; ζωῆς ἀβίου è anche consigliato dal confronto con GORGIA *Palamed.* 21 βίος δ' οὐ βιωτός (cfr. PLAT. *Apol.* p. 38 A): si noti che Gorgia fu discepolo di Empedocle. — V. 4, tanto ὠκύμοροι come καπνοῖο δίκην (Ψ 100 ἠΰτε καπνός) sono omerici. — V. 5. Cfr. ARCHIL. fr. 66-67 H. Cr. φρονεῦσι τοῖ' [οἱ ἄνθρωποι] ὁκοίοισ' ἐγκυρέωσιν ἔργμασιν; cfr. HOM. σ, 136 sg. trad. s. p. 252; HERACL. fr. 1; 17; EMP. fr. 106. — V. 6. Cfr. PARM. 1, 32 διὰ παντὸς πάντα περῶντα: lo spirito di questi versi è comune agli orfici cfr. fr. 76 *Abel.* p. 182 sg. βροτῶν... ἀλιτήρια φῦλα, μηδαμὰ μηδὲν Εἰδότες... μάτην ἀδαήμονες, ἀπρονόητοι. Cfr. ivi ὡς ἔτυχεν ἀμαθεστάτως φέρονται μηδὲν προεννοούμενοι; p. 183 τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων... πολλοῖς ὑποκείμενον πάθεσι ψυχικοῖς τε καὶ σωματικοῖς. {Con la fine del verso cfr. HIPP. *de victu* I, 1 ἄλλοι δὲ ἄλλο ἐπέτυχον, τὸ δὲ ὅλον οὐδεὶς πω τῶν πρότερον, citato dal Diels. — V. 8, " poichè ti sei qui straniato [ἐλιάσθης cfr. HOM. A 349] (dalla via del volgo) " va notato che il concetto è pitagoreo: v. IAMBL. *Protr.* 21 p. 106, P. " evitando le vie volgari (maestre) cammina per i sentieri

Così poco queste cose possono essere scorte o udite dagli [uomini,
o abbracciate con la mente! Tu dunque, poichè ti sei [qui straniato,
saprai solo questo a cui potè assurgere la mente umana.

3.

... muto suggella nell'animo muto.

(*ἀτραποί*) „, cfr. Porph. *V. P.* 42; lo stesso concetto del *sentiero* (*ἀτραπός*) mistico, è in Plat. *Phaedr.* 66, B; cfr. Emp. fr. 133, 3; 24, 2: Orph. fr. 6, 7 Abel, *εὖ δ' ἐπίβαινε Ἀτραπιτοῦ.* — V. 9. Anche Sesto Empirico, che cita questo frammento ed il fr. 4, è conscio che Empedocle accanto alla dottrina fisica ha preoccupazioni mistiche: Sext. Emp. VII 122 " Vi sono altri che dicono, secondo Empedocle, essere criterio della verità non le sensazioni, ma la retta ragione (*ὀρθὸν λόγον*), e questa retta ragione è parte divina, parte umana; quella è incomunicabile, questa si può rivelare „: e dice in seguito che, secondo Empedocle, il vero si può rivelare per quanto comporta la ragione umana (e cita fr. 2, 6-8). Sesto Empirico ricollega però qui Empedocle, in parte, a dottrine posteriori, ciò che fa che egli non sia del tutto fedele alla precisa posizione storica della filosofia empedoclea. Per la dottrina dell'*ὀρθὸς λόγος* cfr. infatti *Stoic. vet. Frag.* v. I, Arnim fr. 631 *ἄλλοι δέ τινες τῶν ἀρχαιοτέρων Στωϊκῶν τὸν ὀρθὸν λόγον κριτήριον ἀπολείπουσιν, ὡς ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ περὶ κριτηρίου φησί* (cfr. Appendice V). Però anche per Empedocle non le singole sensazioni per sè, ma il paragone fra esse e la meditazione saggia (fr. 110) sono il vero criterio della verità (cfr. anche s. p. 141 n. 1). Si noti che Empedocle non crede di avere raggiunto la conoscenza assoluta della natura, ma crede che essa si possa ancora assai estendere, cfr. fr. 110. — Per l'influsso di Empedocle sulla retorica posteriore giova notare il chiasmo nei v. 5 sg.: *πεισθέντες..... προσέκυρσεν..... ἐλαυνόμενοι..... εὔχεται,* e l'antitesi *ζωῆς ἀβίου* v. 3.

3. Su questo frammento, per la mia correzione del testo, gli elementi pitagorei, e il posto che questo verso credo debba avere fra gli altri frammenti di Empedocle, v. s. p. 61, sgg. (cfr. anche n. a fr. 88). Cfr. Orph. fr. 6, 40 sg. *σὺ δὲ τοῖσι*

4.

Ed ora, o Numi, dalla mia bocca rivolgete la follia di [costoro,
e da sante labbra in rivi effondetemi una pura fonte.

νόοισι πελάζεο, γλώσσης Εὖ μάλ' ἐπικρατέων· στέρνοισι δὲ ἔνθεο φήμην. Nota anche qui, secondo il testo da me stabilito (*ἔλλοπος ἔλλοψ*), la forma stilistica di assonanza cf. SOPH. *Oed. R.* 284 *ἄνακτ' ἄνακτι*, EMP. fr. 35, 2 *λόγου λόγον*; 67, 2 *ἀνδρωδέστεροι ἄνδρες*.

4. Vedi su questo fr. oltre i luoghi del testo citati sopra, in proposito del fr. 2, anche p. 143 sgg. — V. 1. I filosofi di cui qui si parla sono principalmente gli eleatici (v. p. 142). La polemica con i filosofi precedenti, è un uso consueto dei presocratici, cfr. SENOFANE fr. 7 (contro Pitagora), PARM. fr. 6 (contro Eraclito), per Eraclito v. i luoghi citati s. p. 11. Empedocle (cfr. anche 29, 1) è meno acerbo di Eraclito e particolarmente di Parmenide. Il tono religioso di questi versi (come introduzione alla dottrina fisica) e il riconoscimento dei limiti della conoscenza umana, che qui si afferma, son perfettamente consoni allo spirito pitagoreo; v. IAMBL. *V. P.* 175 *Ὤιοντο δὴ δεῖν ἕκαστον αὐτῶν συνειδότα τὴν τῆς φύσεως ποικιλίαν μηδέποτε λήθην ἔχειν τῆς πρὸς τὸ θεῖον ὁσιότητός* [cfr. v. 7 *ὁσίης πλέον εἰπεῖν*, e v. 2] *τε καὶ θεραπείας*. Vedi anche per Alcmeone s. p. 68, n. 2. — V. 2. Ricordò probabilmente questo verso LUCR. I 414 " usque adeo largos haustus e fontibu' magnis Lingua meo suavis diti de pectore fundet „. — V. 3. " Molto contesa „, *πολυμνήστη*; l'epiteto è omerico (p. e. *δ* 770, di Penelope) come pure *λευκώλενε*. — V. 5. L'immagine del carro è nel proemio di Parmenide (I, 1 sgg.); essa è del resto comune nella poesia antica, donde derivò l'espressione di *πεζὸς λόγος* per la prosa (cfr. s. p. 321). Anche di questi versi si ricordò LUCREZIO VI. 47. " Quandoquidem insignem conscendere currum... 92 Tu mihi... praescripta ad candida calcis Currenti spatium praemonstra „ (vedi le mie oss. in " R. di Filol. „, 1910, 410). — *Παρ' Εὐσεβίης ἐλάονσ' εὐήνιον ἅρμα*: per *παρά* in senso di " dalla parte di „ v. HOM. *Z* 177; *μ* 70; " reggendo *il mio carro* docile alle redini „ *εὐήνιον ἅρμα*; è possibile che si sia ricordato di questo passo Platone nel *Phaedr.* 247 A, che osserva: *τὰ μὲν*

E te molto contesa, vergine Musa dalle candide braccia,
supplico, di ciò che è giusto udire agli uomini che han la [vita di un giorno,
sii mia guida e reggi il mio carro docile alle redini, sì [che dalla [parte della] Pietà muova:

θεῶν ὀχήματα ἰσορρόπως εὐήνια ῥαδίως πορεύεται. — V. 8 (vedi s. p. 143). Anche questo verso rimase nella mente di Platone, che riproduce l'immagine empedoclea in *Tim.* 20 A *Τίμαιος..... φιλοσοφίας..... ἐπ' ἄκρον ἁπάσης ἐλήλυθε.* Anche ripete la frase empedoclea GALEN. *de fetus formatione* 6 t. IV p. 688 K *σοφίας εἰς ἄκρον ἥκειν ἐροῦσιν* detto ironicamente degli epicurei: cfr. LUCR. II 7 sg. " bene... munita tenere Edita doctrina sapientum templa serena ": per *θοάζειν* = *sedere* vedi PLUT. *de aud. poet.* 6 p. 22 E citato dal Diels. — V. 9 sgg. Seguita la teoria della conoscenza (v. s. p. 144 sgg.); " potere " *παλάμη* cfr. n. a fr. 2, 1. In questi versi è probabilmente una censura alla teoria di Eraclito, che poneva la preminenza di un senso sull'altro: HER. fr. 101 *a ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὤτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες* " gli occhi sono testimoni più veridici delle orecchie ", cfr. HEROD. I 8. — V. 10. Letteralmente " ad alcuno sguardo " cioè, alcuna cosa veduta, attestata dall'occhio. In fine del verso, *κατ' ἀκουήν*, letteralmente sarebbe " in comparazione dell'orecchio " cioè, in comparazione di ciò che è attestato dall'orecchio. — V. 11, " l'orecchio sonoro (*ἐρίδουπον*) " cfr. PARM. I 35 *ἠχήεσσαν ἀκουήν.* Empedocle aveva certo presente questo passo di Parmenide, in cui si censura la fede prestata ai sensi, e contro lui polemizza. Una probabile reminiscenza è anche in questo fr. v. 6 *βιήσεται*, cfr. PARM. ibid. v. 34 *βιάσθω*, e comune è pure l'immagine del carro, guidato dalle Eliadi nel fr. di Parmenide, dalla Musa nei versi di Empedocle. " Gusto ", *γλώσσῃ*, cioè propriamente " lingua ", ma non quale organo della parola, come intendono alcuni, bensì quale organo del *gusto*, come spesso nella fisica presocratica: cfr. ALCM. A 5 *γλώττῃ τοὺς χυμοὺς κρίνειν* cfr. A 9; HIPP. *de victu* I 23; DIOG. AP. A. 19. — V. 12, " delle altre membra " *τῶν ἄλλων... γυίων*, cioè, organi del senso. — " *Via* di conoscenza " la parola greca *πόρος* è più espressiva, perchè i *pori* sono appunto le vie, i meati, per cui, secondo la teoria empedoclea, il sensibile è percepito dal senziente v. A 87: un'immagine analoga è in fr. 133, 3, v. n. ivi.

nè [la brama di] coglier dai mortali i fiori dell'inclita gloria
sforzi te a nulla dire che la Pietà non conceda,
e posare così arditamente sull'ardue vette della saggezza.
Ma, orsù, con ogni potere ogni cosa scorgi, in quanto è [palese,
non più fidando all'occhio che all'orecchio,
non all'orecchio sonoro oltre la chiara fede del gusto,
ed a nessuna delle altre membra, per quante è una via [di conoscenza,
nega fede, ma conosci ogni cosa in quanto è palese.

5.

... Ma è costume dei vili diffidare dei forti,
però tu, come t'invita la fida saggezza della mia Musa,
sappi, nell'intimo cuore penetrando del [mio] messaggio.

---

5. " Vili „ *κακοί*, ho tradotto *vili* per rendere il contrasto con *κρατέουσιν*: *κακοί* è qui usato, come spesso, per indicare il volgo in confronto con i saggi, cfr. HERACL. 133 *ἄνθρωποι κακοὶ ἀληθινῶν ἀντίδικοι*. Con il pensiero generale cfr. THUC. II 35 *τῷ ὑπερβάλλοντι αὐτῶν φθονοῦντες ἤδε καὶ ἀπιστοῦσιν*. Intendere *κρατέουσιν* detto delle dottrine stesse del filosofo, o dei *principî cosmici*, come crede possibile il Diels, non mi pare conveniente, perchè si guasterebbe l'antitesi con *κακοί*, che certamente è detto di persona, donde, per concinnità, anche di persona deve essere inteso *κρατέουσιν*. — " È costume „ la lezione dei mss. è *κάρτα πέλει* : il Diels prima congetturava *χαρτὰ πέλει*, poi accettò la lezione del Herwerden *κάρτα μέλει*, ma non credo prudente mutare: *πέλω* è usato spesso come *εἰμί*, donde è naturale che Empedocle lo parificasse nella costruzione ad *εἰμί*, del resto similmente con il dativo si costruiscono *εἶναι, φῦναι, πεφυκέναι, μένειν* (v. Kühner[2] II, p. 364) nel significato di *appartenere, essere proprio* (moralmente) *di qualcuno*. — V. 3. Varia è l'interpretazione e la lezione di questo verso : i mss. dànno *γνῶθι διατμηθέντος ἐνὶ σπλάγχνοισι λόγοιο*, lezione che, come vedremo, è esattissima. Il Wilamowitz propose *διατμισθέντος*, il Diels corregge *διασσηθέντος* e intende " ratio mente velut cribro percolata „ (nachdem ihre Rede durch Deines Geistes Sieb gedrungen ist), ma l'immagine è discretamente bislacca, e l'in-

6.

Poichè sappi primieramente che quattro sono le radici
[d'ogni cosa,
Zeus candente, Era avvivatrice ed Edoneo
e Nesti che di sue lagrime distilla il fonte mortale.

---

trodurla per congettura è fare un dono poco gentile ad Empedocle. Credo invece debba ritenersi la lezione dei mss., il cui vero senso non fu veduto, a quanto credo, sin ora: infatti è certo falsa l'interpretazione del Karsten: *mente in praecordiis divisa*, come in Hom. *A* 190 *διάνδιχα μερμερίξαντος*, perchè qui evidentemente non si invita a dubitare, ma a credere. Nè molto più mi persuade l'interpretazione del Burnet " dividing the argument in thy heart „, cfr. Ast, *ad Plat. Phaedr.* 265 E, che oltre tutto sciupa il valore poetico del passo: si noti anche che la sottigliezza dialettica del ragionare platonico, a cui si ricongiunge l'interpretazione del Burnet, è poco conveniente alla filosofia presocratica. Vero è che a torto si riferì *σπλάγχνα* al discepolo, anzi che a *λόγος*, con cui è naturalmente congiunto nel testo: che così si debba costruire è provato dal confronto con Parmenide che anche questa volta Empedocle imita: infatti Parmenide dice I 29 *'Αληθείης ἀτρεμὲς ἦτορ* " l'impavido cuore della Verità „; Empedocle ricalcò l'ardita immagine di Parmenide, anzi un poco l'indebolì. Entrare nel *cuore* o nelle *viscere*, cioè, nell'intimo di una cosa, di una teoria, o di un argomento, è infatti una espressione che ricorre presso gli antichi ed i moderni (v. i lessici *s. v. καρδία*), cfr. Cic. *De or.* II 78, 318 " Haec autem in dicendo non extrinsecus aliunde quaerenda, sed ex ipsius visceribus causae sumenda sunt „. *Σπλάγχνα* in poesia è detto assai spesso dei *precordii*, o del *cuore*, e così ho tradotto per serbare l'immagine suggerita da Parmenide. Si noti che Esichio interpretando *ἐνὶ σπλάγχνοισιν*: *ἐν τοῖς ἐντέροις* presuppone che si debba interpretare *ἔντερα λόγοιο*, perchè del resto avrebbe detto *ἐν τῷ νῷ*, o simili. La traduzione letterale sarebbe: " essendo (da te) penetrata la dottrina nei suoi precordii „. — Con questo fr. cfr. fr. 114.

6. Tzetze, *Ex. Il.* 53, 20 Herm. cita questo frammento, ricordando che esso *appartiene al I libro del poema fisico.* È questo uno dei passi più frequentemente citati (son circa una ventina

7.

Non nati [gli elementi].

8.

Un'altra cosa dirò: non v'è nascita d'alcuna delle cose
mortali, nè termine di morte funesta;
ma solo mescersi e dissolversi di sostanze commiste
v'è, e fra gli uomini ha nome nascita.

---

di testimonianze), appunto per la grande fortuna della dottrina dei quattro elementi. — V. 1. Gli elementi sono detti *radici* delle cose, come Lucrezio chiama *radices* gli atomi II 103, *saxi radices*; v. anche la formula pitagorea citata a fr. 23, 10. Zeus è il fuoco; Era l'aria, Edoneo la terra, Nesti l'acqua, come ho mostrato in Appendice I § 11, ove son trattate le questioni relative. — V. 3. Cfr. il simbolo pitagoreo citato s. p. 180. Cfr. anche Procl. *in Plat. Polit.* p 385 [= *Orph.* fr. 236 Abel.] *τὰ δάκρυα τῆς εἰς τὰ θνητὰ προνοίας αὐτῶν καὶ ἐπίκηρα πράγματα ... συνθήματά ἐστιν. ὁ δὲ γέλως τῆς εἰς τὰ ὅλα καὶ ὡσαύτως κινούμενα πληρώματα τοῦ παντὸς ἐνεργείας· διόπερ οἶμαι ... καὶ τὸν μὲν γέλωτα τῇ γενέσει τῶν θείων, τὰ δὲ δάκρυα τῇ συστάσει τῶν ἀνθρώπων ἢ ζῴων ἀπονέμομεν·*

Δάκρυα μὲν σέθεν ἐστὶ πολυτλήτων γένος ἀνδρῶν
[cfr. fr. 113, 2; fr. 62, 1, 2].
μειδῆσαν δὲ θεῶν ἱερὸν γένος ἐβλάστησε.
[cfr. fr. 146, 3; 154 *d*].

7. Proviene da una glossa di Esichio " *non nati*: gli elementi, in Empedocle „. Cfr. anche Philop. *de gen. et corr.*, p. 338 *b*, 18. La sostanza è eterna, come videro gli ionici: cfr. per la teoria p. 180, e fr. 6; 8; 9.

8. Aezio cita questo frammento, attestando che esso apparteneva *al I libro del poema fisico*, così pure Tzetze in *Il.* p. 54, 24 Herm. Per la teoria v. s. fr. 7, e p. 126: cfr. Anassagora fr. 17. " Non esattamente gli Elleni dicono *nascere* e *perire*: perchè nessuna cosa nasce e perisce, ma da cose esistenti si aggrega e disgrega; cosicchè giustamente dovrebbero dire, invece di *nascere*, aggregarsi, invece di *perire*, disgregarsi „: Lucr. I 154 sgg. È l'assioma *nil de nilo, nil in*

9.

Essi però, quando [*gli elementi*] commisti in forma d'uomo
[sorgono alla luce eterea,
o in forma di belve ferine, o di arbusti

---

nihum: esso era fondamentale già nella scienza ionica, per cui da una materia primordiale si formano tutte le cose. Cita con lode questi versi lo SCHOPENHAUER *Werke* (ed. Grisebach) II 564. — Empedocle doveva ricordare i versi di PARMENIDE 8 38 sgg. *τῷ πάντ' ὄνομ(α) ἔσται Ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ, Γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί*: cfr. HERACL. fr. 62; 48. Invece Empedocle fu modello ad Ov. *Met* XV, 254 sg. " *Nec perit in tanto quicquam, mihi credite, mundo,* Sed variat, faciemque novat. *Nascique vocatur* „.

9. Empedocle nega che si dia, in senso assoluto, un nascere o perire delle cose, perchè la sostanza è indistruttibile: per di più i fenomeni non son per lui che momenti del ciclo cosmico, che racchiude la vita cosciente del tutto. Accetta pur tuttavia, per praticità didattica (v. 5), i termini volgari *nascita* e *morte*, dopo averne spiegato il lor valore, relativo ai fenomeni e non alle sostanze e al tutto. È curioso che l'epicureo Colote, a quanto appare da Plutarco (*adv. Col.* p. 1113 A sg.), interpretasse i fr. 8, 9 sgg. come una prova che Empedocle professava un assoluto scetticismo gnoseologico. Gli epicurei (come assai spesso i moderni positivisti) erano poco precisi nelle conoscenze di storia della filosofia, ma Colote certo andava oltre ogni limite. — V. 1. Il testo è corrotto nei mss., che dànno *οἱ δ' ὅτε κατὰ φῶτα μιγὲν φῶς αἰθέρι* con lacuna di sei o otto lettere in fine: solo E dà *μὲν* dopo *ὅτε*: il Diels legge *οἱ δ' ὅτε μὲν κατὰ φῶτα μιγέντ' εἰς αἰθέρ' ἵ⟨κωνται⟩*: ma poichè la lezione di E può essere una correzione dotta, come molte di quel ms., e poichè la lezione dei mss. con *φῶς αἰθέρι* suggerisce un testo in cui fosse la bella immagine che anche Lucrezio ha (I 171 oras in luminis exit), preferisco correggere *οἱ δ' ὅτ(ε) ἵκῃ κατὰ φῶτα μιγέντ' εἰς αἰθέριον φῶς*, tanto più che si ha così una clausola di verso che Empedocle usò altrove fr. 45 *κυκλοτερὲς περὶ γαῖαν ἑλίσσεται ἀλλότριον φῶς*. — " Essi „ sono probabilmente *gli uomini*, *gli indotti*, od anche *gli Elleni*, come nel fr. di Anassagora, citato

o di uccelli, questo allora ⟨dicon⟩ nascere;
quando poi si disgiungono, questo invece dicono infausta morte,
nè dicono secondo giustizia, pur tuttavia secondo il costume anch'io parlo.

10.

Vindice..... morte.

11.

Fanciulli! breve volo hanno i loro pensieri,
essi che credono che possa nascere ciò che prima non era,
o che alcuna cosa perisca e si distrugga del tutto.

---

in nota al fr. prec. — V. 2. " Arbusti „ (θάμνων) per *alberi* in genere, come altrove in fr. 117, 2: così pure spesso *arbusta* in Lucrezio *passim*.

10. Plutarco (*adv. Col.* 11 p. 1113 A) cita questo frammento per provare che Empedocle non solo non negava la realtà fenomenica del nascere e del perire delle cose, ma si serviva anzi delle parole *nascita* e *morte* (con l'avvertenza data in fr. 9, 5) nel senso comune (cfr. fr. 8, 2). — " Vindice „ *ἀλοίτην*: per il concetto cfr. il fr. di Anassimandro citato sopra p. 173. La morte delle creature singole è per Anassimandro ed Empedocle un'affermazione del principio mistico che la vera vita è l'unità del tutto, cioè per Empedocle, lo *sfero*; perciò, in Empedocle, anche l'Amicizia distrugge il mondo che sorge durante il suo prevalere, per formarne lo *sfero*: cfr. A 52, A 37, e sopra p. 231 sgg. v. Appendice, II § 3. *Ἀλοῖτις* è dato come epiteto ad Atena (*vindice del giusto*) in Lycophr. 935. Confronta Leopardi (che è più risolutamente pessimista) *Zibaldone* (vol. VII p. 104): " Il tutto esistente, il complesso di tanti mondi che esistono, l'universo, non è che un neo, un bruscolo in metafisica. L'esistenza per sua natura ed essenza propria e generale, è un'imperfezione, un'irregolarità, una mostruosità „.

11. Riprende l'argomento trattato nei fr. 8, 9, 12. L'argomentazione colpisce in generale l'opinione degli indotti, ma indirettamente credo sia rivolta anche contro gli ionici. Per Empedocle ed Anassagora, come poi per gli atomisti, la mutazione qualitativa, secondo cui l'unica sostanza degli ionici, fuoco, aria, acqua, si trasforma negli altri elementi e in tutte

12.

Poichè non v'è mezzo che nulla sorga da ciò che prima
[non era,
e che ciò che è perisca vana cosa sarebbe e senza ter-
[mine alcuno;

---

le cose, è in realtà una specie di generazione *ex nihilo*; perchè non vi è più un substrato immutabile di qualità primeve degli elementi, che frammischiandosi producano la qualità delle cose.

12. Anche qui è affermata l'eternità delle sostanze nella mutazione dei fenomeni. La lezione e l'interpretazione dei due ultimi versi mi pare debba essere diversa da quella adottata dagli editori. Il secondo verso appare infatti con lezione differente nelle due fonti che lo citano: nell'opera pseudo-aristotelica *De Melisso Xenophane Gorgia* 2, 6 p. 975 *b*, termina così: **ἀνήνυστον καὶ ἄπρηκτον** (e **ἄπρηκτον** conservano il Karsten e lo Stein), in PHILO *de aet. mundi* (2, p. 3, 5) invece **ἀνήν. καὶ ἄπαυστον**. La lezione di Filone è certo più degna di fede, sia perchè il suo testo è migliore anche nel rimanente del frammento (come si vede dalla prima parte di questo medesimo verso, in cui lo pseudo-Aristolele ha **ἐξόλλυσθαι** e Filone *ἐξαπολέσθαι*), sia perchè **ἄπαυστον** è la *lectio difficilior*, onde si comprende che da **ἄπαυστον** sia derivato **ἄπρηκτον**, o per errore di memoria (nota la suggestione di **ἀμήχανον** v. 1), o per una glossa; mentre non si comprenderebbe il caso inverso. Giustamente perciò il Diels si fonda sulla lezione di Filone, ma non con uguale ragione accoglie l'emendamento del Mangey **ἄπυστον** per **ἄπαυστον**. **Ἄπαυστον** è legittimo e giustamente rende l'argomentazione che il dissolversi dei corpi debba avere un termine, del resto si giungerebbe all'annullamento della sostanza, che in tal caso non esisterebbe oramai più (cfr. fr. 17, 31 sgg.): l'argomentazione sarà svolta più ampiamente dagli atomisti, v. DEMOCR. A 48 *οἱ τὰς ἀτόμους, περὶ τὰ ἀμερῆ ἵστασθαι* [cfr. **ἄπαυστον**] **καὶ μὴ** *εἰς ἄπειρον εἶναι τὴν τομήν*, LEUCIPP. A 13, cfr. EPIC. *ep.* I § 38 **καὶ εἰ ἐφθείρετο δὲ τὸ ἀφανιζόμενον εἰς τὸ μὴ ὄν, πάντα ἂν ἀπωλώλει τὰ πράγματα, οὐκ ὄντων εἰς ἃ διελύετο.** A questo limite di dissoluzione, secondo la teoria di Empedocle, allude anche Aristotele, come vedremo più sotto, in *De caelo* III 6 p. 305 *a*, dove *στήσεται ἡ διάλυσις* conferma **ἄπαυστον**. Come

infatti [l'essere] sempre sarà là ovunque ci si debba [sempre arrestare.

---

si vede, dunque, **ἄπαυστον** è da conservarsi, non solo perchè è la lezione attestata dalla fonte manoscritta, che non devesi mutare se non nel caso in cui non desse senso, ciò che non è, ma anche perchè con **ἄπυστον** (*inaudito*) si avrebbe una affermazione affatto gratuita, mentre con **ἄπαυστον** abbiamo, in riassunto, un'argomentazione a cui Empedocle accenna anche altrove (donde *γάρ* del 1° v.) ed a cui si richiama nel v. seguente. Se poi questo frammento seguisse al fr. 17 (ciò che è possibile, perchè Simplicio cita il fr. 17 dicendo che era "subito nel principio „) o se l'argomentazione a cui qui (12, 2 sgg.) si accenna, fosse svolta in seguito, è cosa che non si può decidere in modo assoluto. Anche nel v. 3 credo l'interpretazione debba essere diversa dalla comune: il verso è *αἰεὶ γὰρ τῇ γ' ἔσται* (*θήσεσθαι* mss., corr. Panzerbieter), *ὅπῃ* (cfr. 110, 5) *κέ τις αἰὲν ἐρείδῃ*; il Diels traduce: " denn jedesmal wird es da sein, wo es einer jedesmal hinstellt „, il Burnet: " for it will always *be*, wherever one may keep putting it „, il Nestle *Die Vorsokr.* p. 138 " denn es wird immerdar sein an der ihm gewiesenen Stelle „. E pure il senso vero mi pare chiaro: " l'*essere* sempre sarà là ovunque ci si debba sempre arrestare (nella dissoluzione) „; cioè, i corpi si dissolvono in quanto si scompongono nelle loro parti, ma quando si giunge alle particelle elementari, allora non si può andare più oltre nella dissoluzione e si giunge a quelle che sono le ***radici***, (v. fr. 6), le prime essenze delle cose: questo è appunto il limite del divenire e il fondamento dell'essere (**τὰ ὄντα** cfr. fr. 21, 13 sg.). Così un corpo organico qualsiasi, ad esempio un membro del corpo umano, si scompone in quanto lo si può dividere in nervi, ossa, carne, e più oltre ancora in particelle di carne, di ossa, di nervi; ma se si procede più oltre e si giunge alle parti degli elementi, acqua, aria, terra, fuoco, che commisti formano i vari tessuti (v. fr. 96 sg.), la dissoluzione cessa, perchè è giunta alle ***radices***, alle sostanze primeve immutabili: così vi è un limite alla dissoluzione; ciò che era detto con *ἄπαυστον*, e ciò che è detto in 17, 31. Il dato fondamentale della fisica di Empedocle e degli atomisti è infatti questo, che la dissoluzione e la genesi sono fenomeni che riguardano solo le sostanze composte, ma non toccano le parti (*μέρη* 22, 1; cfr. A 43) delle sostanze prime, qui si ha il limite del divenire. Un corpo può disciogliersi nei suoi elementi, ma il processo non procede più

13.

Nel suo tutto nulla vi è di vuoto nè di sovrabbondante.

---

oltre: cfr. Lucr., I 248 sg. " haud igitur redit ad nilum res ulla, sed omnes Discidio redeunt in corpora materiai ". Così doveva intendere anche lo pseudo-Aristotele che riferisce questo fr.: *τὰ μὲν γενόμενα αὐτῶν... τὰ δ' ἀΐδια ὡς Ἐμπεδοκλῆς λέγει... 'ἐκ τοῦ μὴ ὄντος — ἐρείδῃ' ὅμως τῶν ὄντων τὰ μὲν ἀΐδιά φησιν εἶναι, πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα, τὰ δ' ἄλλα γίγνεσθαί τε καὶ γεγονέναι ἐκ τούτων.* A questo limite allude anche Lucrezio spesso, v. p. e. I, 572 sg., ove dice, che se gli atomi non fossero indistruttibili, " Funditus omnis Principio *fundamenti* (cfr. *ὅπῃ ἐρείδῃ*) natura carebit ": I 586 sgg. " Nam si primordia rerum Commutari aliqua possent ratione revicta, Incertum quoque iam constet quid posset oriri Quid nequeat, finita potestas denique cuique Quanam *sit ratione atque alte terminus haerens* ", (dove l'argomentazione è estesa all'immutabilità specifica dei fenomeni (cfr. 17, 35, e v. p. 159). Anche Aristotele, alludendo probabilmente a questo frammento, riconosce un limite alla divisibilità reale delle parti degli elementi in Empedocle v. *de caelo* III 6 p. 305 *a*, 1 [testimonianza da me aggiunta in A 43 *a*] *εἰ δὲ στήσεταί που ἡ διάλυσις* [degli elementi primi], *ἤτοι ἄτομον ἔσται τὸ σῶμα ἐν ᾧ ἵσταται, ἢ διαιρετὸν μὲν οὐ μέντοι διαιρεθησόμενον οὐδέποτε, καθάπερ ἔοικεν Ἐμπ. βούλεσθαι λέγειν.* Si noti che, negando la divisione reale all'infinito, è tanto più giusta la lezione *ἄπαυστον*, perchè se fosse infinita il processo non avrebbe mai termine; è probabile che appunto su tale lezione si fondi il passo ora citato di Aristotele.

La possibilità di una divisione ideale di fronte all'indivisibilità reale, è un problema che certo fu trattato da Antifonte (fr. 13, cfr. anche Zeno fr. 2), il quale in alcune teorie si riconnette ad Empedocle; più ampiamente se ne occuparono gli atomisti, i quali chiamarono *atomi* le parti insecabili della materia; quanto ad Empedocle ed alle particelle delle essenze prime ed immutabili da cui si formano le cose, v. A 43. Per *ἐρείδῃ* cfr. fr. 110, 1. [Nota che Empedocle ha già stabilita (fr. 8 sgg.) l'eguaglianza *θάνατος* (cfr. *ἐξαπ.*) = *διάλλαξις, ἀπόκρισις* : : *γένεσις* = *μίξις*].

13. Questo verso: *οὐδέ τι τοῦ παντὸς κενεὸν πέλει οὐδὲ περισσόν*, si suole interpretare come riferentesi all'universo (a cui certo si riferisce il fr. 14) e così il Karsten traduce " nec

14.

Nulla del Tutto è vuoto; donde potrebbe dunque soprag-
[giungervi alcuna cosa?

---

quicquam universi „; il Diels " und beim All „ (come in fr. 14); il Burnet " in the All „; Tannery " il n'est dans l'univers „, cfr. pure il Nestle. Ma dallo scritto pseudo-aristotelico citato sopra, [Ar.] *de M. X. G.* 2 p. 976 *b*, 23, si deve arguire che si riferisca allo sfero (*ἕν*, fr. 17, 1 sg.; A 37): " e quando in *una sol forma si uniscono* (le sostanze) *in modo da essere un sol tutto* (*ἕν*), " nulla, dice, v'è di vuoto nè di sovrabbondante "„. *Τοῦ παντός* deve intendersi dunque come in fr. 28, 1 (ove si parla dello sfero) *πάντοθεν ἶσος... καὶ πάμπαν ἀπείρων*, della *totalità dello sfero*. Si comprende allora perchè Empedocle dica che nulla *vi è di sovrabbondante*, appunto alludendo alla perfetta sfericità dello *sfero*. Si noti infatti che Parmenide esprime il medesimo concetto in un passo che Empedocle ha certamente imitato nella sua descrizione dello sfero (fr. 28 cit. s.), fr. 8, 46 sgg. *οὔτε γὰρ οὔ τεον ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἱκνεῖσθαι Εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐόν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος Τῇ μᾶλλον τῇ δ' ἧσσον* (cfr. *κενεὸν.... περισσόν*), *ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον. Οἷ γὰρ πάντοθεν ἶσον* (cfr. fr, 28 Emp.), *ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει*: cfr, 42 sg. *τετελεσμένον ἐστί Πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ Μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ.* — Si noti che lo pseudo-Aristotele cita anche il fr. 14 (subito prima) appunto per render manifesta la negazione del vuoto in Empedocle, sia nell'universo come nello sfero. Contro la teoria della negazione del vuoto in Empedocle è diretta la polemica di Lucrezio in I 742 sgg.: v. Pascal *Studi critici sul poema di L.* 1903 p. 91.

14. Il fr. è citato dallo pseudo-Aristotele (*De Mel. X. Gorg.*) immediatamente prima del fr. 13: " Ugualmente anche Empedocle dice che le cose sempre si muovono, aggregandosi perpetuamente, e che nulla vi è di vuoto, dicendo che: [segue il fr. 14] „; donde si vede che egli lo riferisce all'universo degli elementi e delle forze. Ciò che risulta anche dall'argomentazione, sottintesa qui ed espressa nel fr. 17, 32. Empedocle infatti, per provare che *il tutto* (*elementi e sostanze-forze*) è eterno e immutabile, osserva che non essendoci nulla di vuoto, di là del tutto, non può venire nulla ad accrescerlo o mutarlo. È chiaro poi che questo fr. 14 non può essere

15.

Non così nel suo cuore avrebbe predetto un uom saggio,
che fino che essi vivono, quella che dicono vita,
fino allora soltanto essi *sono,* e loro è dato il bene e il [male,
ma prima che uomini sian fatti e poi che sono dissolti, [nulla essi siano.

16.

In verità come essi [*l'Amore e la Discordia*] prima fu- [rono, così ancora saranno; nè mai, credo,
d'ambedue vacuo sarà il tempo infinito.

---

come si credeva generalmente) una contaminazione del fr. 13 e di 17, 32, perchè, osserva giustamente il Diels, lo stesso pseudo-Aristotele che lo riferisce, aggiunge subito dopo il fr. 13. Vedi su questo fr. anche s. p. 159 sg.

15. Su questo frammento, per l'interpretazione ed il commento, s. p. 268 sgg. Con la fine del v. 2 cfr. DANTE, *Purg.* XXXIII 53 sgg. " queste parole segna *ai vivi Del viver ch'è un correre alla morte* „. Che in questo frammento, e particolarmente nel v. 3, si alluda alla sopravvivenza personale delle anime, risulta ancor meglio nelle parole di Plutarco (che cita questi versi) seguenti a quelle già riferite s. p. 268 sgg: " e come si può asserire che colui il quale dice che, prima della vita e dopo la vita, *ciascuno (ἑκάστῳ)* è soggetto ai beni e ai mali, non ammette la realtà delle affezioni sensibili nei viventi? „.

16. Lo cita HIPPOL. *Ref.* VII 29, 247, 14 " Di tutte le cose generate, l'Odio funesto è artefice e operatore della loro genesi, e l'Amore invece è artefice e operatore della fine e mutazione del mondo degli esseri generati e del loro riassumersi nell'unità armonica [*εἰς τὸν ἕνα (κόσμον)* — espressione usata anche da Empedocle dell' unità dello sfero in 26, 5 — che in Ippolito è distinto dal *κόσμος τῶν γεγονότων*]. Di essi (cioè l'Odio e l'Amore) dice Empedocle che sono due essenze immortali e non nate, e che mai non incominciarono ad essere, anzi [è inutile correggere *ἀλλά* in

17.

Duplice cosa annunzierò: talvolta un sol tutto in unità
[crebbe
da più cose; talvolta invece più cose si disgiunsero d'un
[sol tutto che erano.
E come duplice è l'origine di esseri mortali, così duplice
[è lor morte:
l'una si genera e strugge dall'unione di tutte le cose,
l'altra, prodottasi, si dissipa quando di nuovo esse si dis-
[giungono.

ἄλλα come propone il Kranz e stampa il Diels, che prima aveva congetturato ἅμα] così si esprime: [segue il fr.]. Chi sono essi? L'Amore e l'Odio „. L'interpretazione di Ippolito è alquanto tinta di neoplatonismo; ma ad ogni modo è esatto dire che l'Amicizia distrugge il cosmo per crearne lo sfero, vedi infatti A 52, cfr. A 37. È singolare poi che Ippolito altrove (VI 25) citi questo frammento con il lemma " I Pitagorici „, ciò che prova come i testi di Empedocle si citassero come scritti pitagorici. — L'eternità assoluta delle sostanze-forze corrisponde a quella degli elementi (cfr. fr. 7).

17. Tra i passi degli antichi che citano questo frammento è importante quello di Simplicio (*Phys.* 157, 25), il quale ci attesta che esso era " *nel I libro del poema fisico* „; anzi, altrove, egli osserva che si trovavano questi versi " *subito in principio* „. Clemente Alessandrino (V 15 p. 653 P.) cita il v. 21 per provare che Empedocle poneva l'Amicizia " fra i *principi* (ἀρχαί) „ ed infatti sei sono i *principî* ovvero le sostanze primordiali, cioè gli elementi e le due sostanze-forze (cfr. A 28). Il frammento annunzia il ciclo cosmico (1-2); i mondi che in esso nascono (3-5); l'azione delle forze su gli elementi (6-8); l'eternità del processo ciclico (9-13). Quindi, dopo una breve ricapitolazione (14-17), annovera gli elementi e le forze nella condizione dello sfero (18-20); parla poi dell'Amicizia, vantandosi di averne egli primo scorta l'azione nella natura (21-26). Segue quindi l'enumerazione delle proprietà di tutt'e sei i principî, loro eternità, indistruttibilità, e funzione (27-35). Sui vv. 1-5 v. s. p. 216 sgg. e Append. II § 3.

E queste cose [gli elementi] nella lor continua mutazione
[non cessano mai,
ora di ricongiungersi tutte in unità per l'Amore,
ora invece ciascuna separatamente d'esser trasportate
[nell'inimicizia della Contesa.
⟨Perciò, come l'Uno è adusato a sorgere da più cose⟩
e dissolvendosi esso più cose risultano,
per tal modo *divengono* e lor vita non è salda,
ma in quanto di tramutarsi continuamente non cessano mai,
per tal modo sempre sono immobili [*gli Dei primevi*]
[nel ciclo [*dell'universo*].
Ma orsù, odi il mio messaggio, perchè nella conoscenza
[la mente s'accresce.
Come già prima ho detto, annunziando i confini del mio
[discorso,
duplice cosa annunzierò: talvolta un sol tutto in unità
[crebbe
da più cose, talvolta invece più cose si disgiunsero d'un
[unico tutto che erano,
il fuoco [*cioè*] e l'acqua e la terra e la benigna altezza
[dell'aria

— V. 6. Il Burnet traduce *ἀλλάσσοντα* con " changing place ", ma si deve notare che gli elementi nelle composizioni e dissoluzioni mutano non solo posizione (A 35; 17, 34), ma anche aspetto (21, 14). — V. 8. È detto che *per la Contesa* gli elementi si disgiungono separatamente ciascuno, perchè nel suo predominio opera l'attrazione dei simili. V. Append. I § 2; cfr. fr. 26, 6; 20, 5. — V. 10 sg. Sull'erronea interpretazione di questi versi data da Aristotele, v. Append. II § 18; nel v. 13 sono detti *ἀκίνητοι* gli dèi primevi (v. fr. 6) (cioè gli elementi), perchè non escono mai dal ciclo cosmico (v. fr. 26, 12). Per l'idea del ciclo e i suoi rapporti con l'orfismo v. s. p. 207 sgg. (v. anche Heracl. fr. 103; Alcm. fr. 2). Nel v. 11 è certo un accenno polemico contro Parmenide, cfr. infatti con l'espressione empedoclea *οὐ σφίσιν ἔμπεδος αἰών*, Parm. 8, 30 *χοὔτως ἔμπεδον αὖθι μένει*. — V. 18 sgg. Va notato che, come ho già detto, i sei principî sono qui annoverati nella posizione dello sfero, perchè solamente

e la Contesa funesta da essi disgiunta, tutt'intorno egualmente librata;
e l'Amicizia fra essi, uguale in lunghezza e larghezza,
lei scorgi con la mente e non stare con occhio stupito:

---

nello sfero la Contesa è *fuori degli elementi* (δίχα τῶν v. 19, cfr. invece fr. 109). Nel v. 18 ho preferita la lezione ἤπιον data da Plutarco, Ateneo e Sesto Empirico, ad ἄπλετον (accolta dal Diels) di Clemente Alessandrino e Simplicio; probabilmente già nei testi che correvano eran le due varianti, ma ἤπιον è più poetico e confortato da PARM. 8, 57; cfr. anche LUCR. I 207, " teneras aeris auras „. 'Απλέτου αὐγῆς di EMP. 135, 2 non prova nulla, perchè, come ivi bene si dice *infinita* la vampa della *luce*, qui è più espressivo l'accenno alla " morbida (benigna) „ distesa dell'*aria*: va notato poi, per l'attendibilità della lezione attestata da Sesto Empirico, che egli ci dà la giusta lezione ἁπάντῃ in v. 19, dove Simplicio ha ἕκαστον. — V. 19. ἀτάλαντον ἁπάντῃ è tradotto dal Diels: " überall gleich wuchtige „ e dal Burnet: " of equal weight to each (degli elementi) „: ma non è punto detto che il Νεῖκος abbia peso eguale a ciascuno degli elementi; invece, poichè si descrive la condizione dello *sfero*, è naturale che si accenni alla Contesa, che " egualmente librata tutt'intorno „ lo circonda; ciò che è necessario perchè Empedocle non ammette il vuoto, onde la Contesa deve stendersi intorno allo sfero in una corona sferica essa pure (cfr. infatti le allusioni di Platone nell'Appendice su Empedocle e il *Timeo*; cfr. fr. 36; 35, 10). L'espressione di Empedocle è un'eco di PARMENIDE 8, 43 sg. (v. s. fr. 13, n.) ἰσοπαλὲς πάντῃ (cfr. HESIOD. *Th.* 524 ἶσον ἁπάντῃ). ARATO *Phaen.* 22 ἔχει ἀτάλαντον ἁπάντῃ μεσσηγὺς γαῖαν, ha ritenuto l'espressione di Empedocle nel vero senso di " egualmente librata „, usandola per la terra che si trova " nel mezzo „ del mondo. — V. 20, l'espressione ἴση μῆκος πλάτος τε detta dell'Amicizia parve oscura (v. ZELLER 771, 2), ma non è; l'Amicizia è mescolata con gli elementi nello sfero in proporzione uguale (cfr. 17, 27 e Append. I § 10) e perciò deve essere in volume uguale ad essi; anch'essa è una sostanza estesa, come gli elementi e come la Contesa (cfr. A 28; v. 20 sg.; cfr. s. p. 146 sg.). Anche Aristotele dice *Metaph.* XI 10 (v. p. 336) che l'Amicizia è una sostanza estesa, perchè μόριον τοῦ μίγματος, cioè una parte sostanziale che entra nella mescolanza dello sfero. — V. 21. Cfr. PARM. 2, 1 λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ πα-

poichè lei anche gli uomini credono sia insita nelle loro [membra,
e per lei amiche cose pensano ed opre di pace e d'ar- [monia compiono,
onde la chiamano, con vario nome, Gioia od Afrodite,
ma non la conobbe aggirantesi fra essi [gli elementi]
nessun uomo mortale. Ascolta dunque l'ordine non ingan- |nevole del mio messaggio.

ῥεόντα βεβαίως, e 6, 7 *οἱ δὲ φοροῦνται Κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα*; cfr. anche Fr. Orph. 6, 6 Abel *εἰς δὲ λόγον θεῖον βλέψας τούτῳ προσέδρευε, Ἰθύνων κραδίης νοερὸν κύτος· εὖ δ' ἐπίβαινε Ἀτραπιτοῦ* [cfr. Emp. fr. 2, 8 n.] *μοῦνον δ' ἐσόρα κόσμοιο τυπωτὴν Ἀθάνατον... Εἷς ἔστ', αὐτοτελής, αὐτοῦ δ' ὕπο πάντα τελεῖται· Ἐν δ' αὐτοῖς αὐτὸς περινίσσεται* [cfr. in questo frammento di Empedocle v. 25 *μετὰ τοῖσιν*], *οὐδέ τις αὐτὸν Εἰσοράᾳ ψυχῶν θνητῶν, νῷ δ' εἰσορᾶαται.* Va notato come questo frammento orfico sia particolarmente ricco di imitazioni empedoclee, cfr. n. fr. 1; 2, 8; 3; 110, 3. — V. 24. Afrodite, secondo Plutarco *Amat.* 13 p. 756 F in Parmenide (fr. 13) sarebbe la divinità primeva che generò l'Amore, è incerto se essa sia da identificarsi con il demone femminile (*ἡ δαίμων*) che ogni cosa regge, stando in mezzo delle sfere, nel fr. 12 di Parmenide; certo è, ad ogni modo, che fra l'adombramento mitico ed orfico della *δόξα* di Parmenide e l'attività della sostanza-forza di Empedocle il distacco è notevole. — V. 25 sg. Un simile vanto è usuale nei presocratici che vivono in un perenne ardore di scoperta della verità (cfr. Xenophan. fr. 34; Her. fr. 1; A 22); come eroi del pensiero essi ambiscono nella scienza quella lode di benefattori dell'umanità che si attribuisce Prometeo nel mito eschileo (*Prom.* 443 sgg.) — V. 26. Empedocle riecheggia l'espressione di Parmenide 8, 52, *μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων*, a bella posta, perchè per Parmenide la fisica fenomenica era una pura opinione (51 *δόξας βροτείας*, 52 *ἀπατηλόν*), mentre Empedocle l'elevò a dignità di scienza; cfr. anche Hom. A 526 e Diels *Parm. Lehrg.* p. 92; vedi pure Emp. fr. 62, 3. — Vv. 27 sgg. *ταῦτα* non sono solo gli elementi, come intende il Diels, ma tutti e sei i principî,

Queste cose [gli elementi e le due forze] tutte sono eguali
[ed ugualmente primeve,
ma regge suo pregio ciascuna ed hanno ognuna loro
[carattere,
e a vicenda predominano nel volger del tempo,
ed oltre ad esse non s'aggiunge o cessa d'esistere
⟨alcuna cosa . . . . ⟩
perchè se interamente si struggessero già più non sa-
[rebbero,

---

v. Append. I § 8. — V. 27. ἶσα πάντα v. Append. I § 10; che poi i sei principî siano " egualmente primevi " ἥλικα γέννav, è detto contro gli ionici, per i quali le sostanze tutte derivavano da un solo elemento. Nel v. 25 che la lezione μετὰ τοῖσιν (Brandis; μετ' ὅσσοισιν — ὅσοισιν F — Simpl.) sia la sola vera, di fronte alle diverse correzioni proposte, è provato dal mio confronto, recato sopra n. v. 21, con il framm. orfico 6, 11; vedi anche Emp. fr. 134, 5. — V. 28. Che abbiano ognuna suo *pregio* (τιμή) e carattere (ἦθος) è ben detto delle sostanze, che sono dèi, cfr. 21, 12 θεοὶ... τιμῇσι φέριστοι (= 146, 3; 23, 8). In significato simile ad ἦθος usato qui da Empedocle, Parmenide adopera δύναμις fr. 9, 2: ma ἦθος è più poetico e meglio indica la coscienza che è attributo di ogni sostanza per Empedocle. — V. 29. V. App. I § 8 cfr. 26, 1 — V. 30 sgg. V. sopra fr. 12 n. — V. 32 sg.; v. fr. 14 ed anche Parmen. fr. 8, 7 πῇ πόθεν αὐξηθέν; ibid. 12, sgg. 21; cfr. Lucr. II 304 sgg. " Nam neque quo possit genus ullum materiai Ecfugere ex omni quicquam est extra; neque in omne Unde coorta queat nova vis irrumpere et omnem Naturam rerum mutare et vertere motus ". Per Parmenide l'Uno *è*, omogeneo, eterno, indivisibile, immutabile, per Empedocle solo le sostanze *sono* (v. 34) (qualitativamente omogenee, immutabili, eterne), però nelle loro mutazioni quantitative (nelle loro mescolanze (21, 14)) *divengono* tutte le cose, cioè formano le cose. — Dopo il v. 30 ho segnata una lacuna, perchè credo che vi siano vari indizi che un verso sia caduto. Il v. 30 infatti è riferito in Simplicio *Phys.* p. 158 con varia lezione: καὶ πρὸς τοῖς οὔτ' ἄρτι ἐπιγίγνεται [ἐπιγίνεται D] *DE*: ἄρ ἐπιγίνεται *a F*: e fu corretto variamente (καὶ πρὸς τοῖσιν ἄρ οὔτ' ἐπιγ. Karsten: οὐδὲν γὰρ π. τοῖς ἐπιγίνεται Stein: κ. π. τοῖς οὔτ' ἄλλ' Panzerbieter), per ultimo il Diels legge κ. π. τοῖς οὔτ' ἄρ τέ τι γίνεται, anno-

e qual cosa potrebbe accrescere questo tutto, e donde [venuta?
e dove esse si struggerebbero, poichè nulla v'è deserto [di esse [*cioè vuoto di sostanza*]?

---

tando egli stesso " schlechter Vers ". Ma come è imprudente mutare la prima parte del verso, così non è consigliabile correggere *ἐπιγίνεται* in *γίνεται*, perchè *ἐπιγίνεται* è confermato dall'imitazione lucreziana (Lucr. II 296 " nam neque *adaugescit* quicquam neque deperit inde "), cfr. anche fr. 14 *ἐπέλθοι*; fr. 17, 32 *ἐπαυξήσειε*: ora se si tiene *ἐπιγίνεται* si vede che il verso è compiuto, solo che si legga *ἄρ τ'* invece di *ἄρτι* che è certamente corrotto (cfr. *οὔτ' ἄρ τε* in fr. 142, 1) con mutamento lievissimo, dato che l'*ι* di *τι* provenne o dall'apostrofo mal letto, o dalla *lectio plena* usata nei manoscritti antichi (*τε* invece di *τ'*); se non che rimane il senso tronco attendendosi *ἀλλα* o un'espressione simile nel verso dopo. Ma se si bada, anche il senso richiede una lacuna. Infatti l'argomentazione del v. 31 male si riconnette con il v. 30, perchè *ἀπολήγει*, che contiene il concetto della distruzione, su cui verte l'argomentazione del v. 31, si riferisce non agli elementi ed alle forze di cui si parla nel v. 31, ma a quelle altre cose di cui si nega il sopraggiungere e il perire nel nostro mondo. Donde è naturale che appunto nel v. caduto dopo il 30 si dicesse che le forze e gli elementi sempre esistono (cfr. fr. 7; 16): perciò credo che così debbasi compire il testo lacunoso:

V. 30: Ed oltre ad essi non s'aggiunge o cessa di esistere ⟨alcun'altra cosa, ed eterni essi sempre esistono⟩.

Con questi versi confronta l'argomentazione che da Empedocle tolse Epicuro, *ep.* I p. 6, 1 sgg. *Καὶ μὴν καὶ τὸ πᾶν ἀεὶ τοιοῦτον ἦν οἷον νῦν ἐστι, καὶ ἀεὶ τοιοῦτον ἔσται. οὐδὲν γάρ ἐστιν εἰς ὃ μεταβαλεῖ. παρὰ γὰρ τὸ πᾶν οὐδέν ἐστιν, ὃ ἂν εἰσελθὸν εἰς αὐτὸ τὴν μεταβολὴν ποιήσαι*: cfr. Meliss. fr. 7; Anax. fr. 5 *τούτων δὲ οὕτω διακεκριμένων γινώσκειν χρή, ὅτι πάντα οὐδὲν ἐλάσσω ἐστὶν οὐδὲ πλείω (οὐ γὰρ ἀνυστὸν πάντων πλείω εἶναι), ἀλλὰ πάντα ἴσα ἀεί.* — V. 34. *δι' ἀλλήλων θέοντα,* perchè le sostanze si mescolano attraverso i loro pori (A 87.) Per la dottrina espressa nei vv. 34 sgg. v. s. p. 159. Nota anche in questo frammento (cfr. n. fr. 2) l'uso del chiasmo: v. 1 sg. *ἕν .... ἐκ πλεόνων .... πλέον' ἐξ ἑνός.*

Sono dunque esse che *sono,* e passando le une attraverso [le altre
divengono or queste or quelle cose sempre eternamente [eguali.

18.

Amicizia *(Φιλίη)*.

19.

l'Amicizia che avvince.

---

18. Plut. *de Is. et Os.* 48 p. 370 D. " Empedocle chiama Amore (*Φιλότης*) il principio benefico e spesso Amicizia (*Φιλία*) ed anche Armonia dal tranquillo ed austero sguardo (*θεμερῶπις* cfr. fr. 122, 2) „. Io ho preferito adottare, di solito, l'appellativo *Amicizia,* per conservarne il genere femminile: del resto la differenza di significato fra *φιλίη* e *φιλότης* è appena sensibile.

19. Plut. *de prim. frig.* 16 p. 952 B " È il fuoco l'elemento che dissolve e disgrega, l'acqua invece agglutina e rapprende, tenendo insieme (*le cose*) congiunte e compatte con la sua umidità. Al che anche Empedocle allude nei singoli casi, denominando il fuoco l' " Odio funesto „, e l'elemento umido, " Amicizia che avvince „ (*σχεδύνην Φιλότητα*) „. Anche Simplicio ricollega (*Phys.* 197, 10) i due contrari umido-secco, all'opposizione delle forze in Empedocle. Non credono esatta l'attestazione di Plutarco il Diels (*Poet. Philos.* ad l.) e lo Zeller (p. 773 n. 4); è probabile però che un'allusione quale ricorda Plutarco apparisse da qualche luogo del poema per una particolare frequenza dell'acqua in quell'azione unificatrice che opera l'Amicizia. Affine alla testimonianza di Plutarco è questo luogo del Novalis *Die Lehrlinge zu Sais,* — *Die Natur* ed. Friedemann p. 47: " Das Wasser, dieses erstgeborne Kind luftiger Verschmelzungen, kann seinem wollüstigen Ursprung nicht verleugnen und zeigt sich, als *Element der Liebe und der Mischung* mit himmlischer Allgewalt auf Erden „. L'osservazione di Plutarco può avere conferma in ciò che il fuoco è chiamato " struggitore „ (o anche " ostile „) in fr. 109, 2. Sul fuoco e l'acqua come principî attivi vedi Archelao p. 411, 31. Certo il fuoco, in alcuni fenomeni, ha azione separatrice, v. A 70, e ciò che è detto del crescere delle piante per la spinta del fuoco; cfr. fr. 62; nella formazione del mare e del sale, fr. 55 sg.; per l'acqua v. fr. 34.

20.

Questo [*certame fra le due forze*] ben si vede nel nucleo [delle membra mortali;
perchè ora si stringono in un sol tutto per l'Amicizia

---

20. È citato da Simplicio *Phys.* 1124, 9 come attestazione del certame e della mutua prevalenza delle due forze. Su questo fr. v. s. p. 126 sg. e per il confronto con Platone nel *Timeo*, l'Appendice su Empedocle e il *Timeo*. — Il Microcosmo (l'uomo) è qui dato come esempio del Macrocosmo. Similmente dice Paracelso: " Il filosofo nulla trova nel cielo e nella terra che non sia nell'uomo, e il medico nulla trova nell'uomo che non sia nel cielo e nella terra ". — V. 1, " nucleo " ὄγκῳ, cfr. Parm. 8, 43. — Vv. 2 sgg. Il corpo umano è nel fiore della salute quando i principî che lo compongono formano un tutto armonico, mentre invece, quando questa armonia si discioglie, s'ha la malattia e successivamente, con la separazione totale degli elementi, la morte (v. A 85). Il primo momento corrisponde nel Macrocosmo all'armonia dello sfero (cfr. v. 2 con fr. 17, 7), il secondo momento alla dissoluzione delle sostanze nell'impero dell'Odio (cfr. v. 4 sg. con fr. 17, 8). A torto il Diels (*Poet. Philos.* ad loc.) interpreta i vv. 4 sg. come riferentisi alle forme mostruose di esseri sorti in un periodo antico del mondo, ricordati nel fr. 57. Evidentemente invece si tratta della vicenda continua e consueta (cfr. ἀριδείκετον v. 1) del corpo umano, nel certame della salute e della malattia, della vita e della morte. Vedi del resto Appendice II § 11: cfr. fr. 121, 3; anche Platone in *Timeo* 84 C dice, parlando delle malattie, τῆς τοῦ σώματος φύσεως ἐξ ἀνάγκης ῥυείσης. Anche Erisimaco nel discorso del *Convivio* platonico considera la medicina come l'arte di produrre amore e concordia, e perciò salute, nelle contrarie sostanze che compongono il corpo umano (Plat. *Conv.* § 12). Evidentemente era questa la tradizione della scuola medica siciliana che proviene da Empedocle. Già da Alcmeone (fr. 4) la salute era posta nell'*isonomia* dei contrari (che corrispondono agli elementi empedoclei), mentre il prevalere (*monarchia*, Alcm. ibid.) di essi, secondo Alcmeone, produceva la malattia e la morte: per Empedocle l'Armonia degli elementi è la salute ed è prodotta dall'Amicizia: la loro dissoluzione e la morte

le membra che in sorte ebbero [di formare] il corpo, nel
[culmine della vita fiorente,
altra volta invece, disgiunte dalle infauste Contese,
errano separatamente ciascuna alle prode estreme della
[vita.
E così similmente negli arbusti e nei pesci che han di-
[mora nell'onda,
nelle belve ch'han letto sui monti, negli smerghi che na-
[vigan l'aure.

21.

Ma, orsù, scorgi la riprova delle parole che già ti ho
[detto,
se anche in ciò che ti ho detto prima qualche manca-
[mento v'era nella forma [*degli elementi*];
[rimira dunque] il sole caldo a vedersi e luminoso tutto,

---

sono opera della Contesa. Per le " infauste contese „ *κακαὶ Ἔριδες* del v. 4 cfr. PLAT. *Tim.* 88 E, dove *πόλεμος*, guerra, è usato come *νόσος*, malattia. — Con la teoria empedoclea del certame cosmico cfr. SCHOPENHAUER, *Werke* ed. Grisebach v. I p. 207 sg. " So sehen wir in der Natur überall Streit, Kampf und Wechsel des Sieges, und werden eben darin weiterhin die dem Willen wesentliche Entzweiung mit sich selbst deutlicher erkennen .... Durch die gesammte Natur lässt sich dieser Streit verfolgen, ja sie besteht eben wieder nur durch ihn: *εἰ γὰρ μὴ ἦν τὸ Νεῖκος ἐν τοῖς πράγμασιν, ἓν ἂν ἦν ἅπαντα, ὥς φησιν (Ἐμπεδοκλῆς)* (nam si non inesset in rebus contentio, unum omnia essent, ut ait Empedocles. ARIST. *Met.* B., 4 [p. 1000 b 1]): ist doch dieser Streit selbst nur die Offenbarung der dem Willen wesentlichen Entzweiung mit sich selbst „. — [Con la fine del v. 5 cfr. LUCR. III 681 " vitae limen „ II 960 " leti limen „; V 1232 " vada leti „].

21. Simplicio cita questo frammento (*Phys.* 159, 13), per determinare il carattere degli elementi empedoclei; così pure Aristotele (*de gen. et corr.* I 1, 314 *b*, 20). Sulle qualità degli elementi in Empedocle e nella fisica antica cfr. Append. I § 9. — V. 3. Va sottinteso *δέρκευ* del v. 1: cfr. LUCR. V 91: " Quod superest, ne te in promissis plura moremur Prin-

e quante sono essenze ambrosie e s'irrigano d'ardore e
[di vampa candente,
e la piova, ovunque abbrividente e nubilosa,
e dalla terra sgorga tutto ch'è saldo e compatto;

---

cipio ***maria ac terras caelumque tuere***: Quorum naturam triplicem, tria corpora... „. Nota lo scambio poetico delle sensazioni di cui sono esempi in Eschilo (p. e. *Prom.* 21 sg.) e nei poeti antichi; cfr. il noto dantesco: *parlare e lagrimar vedraimi insieme.* — V. 4. *ἄμβροτα δ' ὅσσα ἴδει τε καὶ ἀργέτι δεύεται αὐγῇ.* Secondo il Diels e il Burnet, sarebbero indicati i corpi cristallini, sole e luna, che rappresenterebbero il secondo elemento, l'aria: non credo però giusta questa interpretazione: qui si parla di ogni cosa divina che è *irrigata* di luce e di ardore, mentre in tali corpi l'aria *è addirittura cristallizzata dal fuoco*, e perciò mista ad esso: mi pare perciò molto più naturale ed esatto intendere il verso quale una designazione pura e semplice dell'etere, tanto più che essendo stato prima nominato il *sole* (= *fuoco*), arrecherebbe confusione il nominare poi il disco cristallino del sole come rappresentante dell'aria, pur ricordando la dottrina dei due soli (A 56). Finalmente il sole e la luna non sono *immortali*, mentre tale è l'etere, come elemento. Vedi del resto Ennio *Sc.* 292 " lumine sic tremulo terra et *cava caerula* candent „, che ritiene pur esso la stessa immagine e lo stesso plurale neutro. Lucrezio I 1090 ha *caeli caerula* con uso poco dissimile. Per *δεύεται αὐγῇ* cfr. Lucr. V, 281 sg.: " Largus item liquidi fons luminis aetherius sol, *Inrigat adsidue caelum candore recenti* „: il Karsten cita Pind. *Olymp.* VI 55 *παμπορφύροις ἀκτῖσι βεβρεγμένος.* Empedocle poi si serve dei termini *sole* e *fuoco*, come equivalenti per indicare l'elemento igneo cfr. 71, 2, e così pure *pioggia* (cfr. 98, 2; 73, 1; altrove *mare*) = *acqua.* Così avevano già fatto i primi ionici, chiamando l'acqua, *θάλασσα* (cfr. Heracl. fr. 31), e l'aria, il cielo (Her. ibid.): cfr. anche Lucrezio I 714 (= A 21), dove designa gli elementi: *ignis*, *terra*, *anima* (*ἄνεμος*), *imber*. Naturalmente però per Empedocle, sole, terra, pioggia, in altri versi vogliono indicare invece realmente i corpi celesti, o il fenomeno meteorologico corrispondente al loro nome. — V. 5. *ὄμβρον δνοφόεντά τε ῥιγαλέον τε,* l'acqua *nubilosa,* perchè il nero corrisponde come colore a questo elemento, v. A 69 *a*: *ῥιγαλέον*; cfr. Pind. *P.* IV 144: *φρίσσοντας ὄμβρους.* — V. 6. Per

[questi] tutti nell'Odio divengon diversi d'aspetto e dis-
[giunti;
nell'Amore s'uniscono e fra loro si desiderano,
perchè tutti gli esseri che furono, sono e saranno
ne gemmarono, ed alberi ed uomini e donne,
fiere ed uccelli e pesci che nutre l'onda,
e numi longevi per lor pregio supremi:

---

varietà si indicano come proprietà della terra quelle dei corpi che dalla terra (elemento) sono prodotti: *προρέουσι* " *sgorgano* „, come poi v. 10 *ἐβλάστησε* " *gemmano* „ (cfr. anche 23, 10 *πηγή*). *Στερεωπά*, nota la solita forma di aggettivo come v. 14 *ἀλλοιωπά* e 2, 1 *στεινωποί* amata da Empedocle. Questo frammento poi abbonda di parole rare: v. 2 *λιπόξυλον*, 4 *Ἴδος* = ardor, 5 *ῥιγαλέον*, 6 *θέλυμνα*, 7 *στερεωπά*, 11 *ὑδατοθρέμμων*, 14 *ἀλλοιωπά*. — Vv. 7 sg. Considera i due effetti estremi delle due forze; nell'imperio dell'Odio gli elementi son tutti distinti (fr. 26 *a*) e separati: nell'imperio dell'Amicizia invece son tutti uniti (fr. 27) e in vincoli d'Amore. — V. 9. Si noti che qui si intendono determinare tutti i fenomeni dell'universo, perciò anche *tutti i momenti del ciclo cosmico* (v. v. 12 e n. ivi). — V. 10. Empedocle qui come fr. 20, 6 sgg.; 23, 6 sgg. unisce insieme vegetali, uomini, donne, belve, uccelli, pesci, perchè unica è la coscienza che pervade il tutto; cfr. anche fr. 117; 135: la stessa struttura complessa di questi due versi *ὅσα... ἔσται Δένδρεα τ' ἐβλάστησε καὶ ἀνέρες ἠδὲ γυναῖκες* ha LUCREZIO I, 714 sg., v. n. ad A 21. — V. 12. Questi *numi longevi* composti degli elementi, han dato molto da fare agli studiosi di Empedocle: il NESTLE " Philol. „ 65, 555 e *Vorsokr.* p. 239 addirittura considera interpolato il passo, v. 10-13, da 23, 5 sg. e 17, 34 per la difficoltà di spiegare cosa siano questi dèi composti essi pure delle sostanze primordiali. Però un'interpolazione simile non è punto probabile: 1° per la poca probabilità di un'interpolazione da due passi differenti; 2° perchè è uso empedocleo ripetere gruppi di versi (cfr. fr. 25); 3° perchè nei due passi appariscono con lezione modificata; 4° perchè difficilmente si sarebbe interpolato proprio qui il v. 12 che reca in questo contesto difficoltà alla spiegazione; 5° perchè i versi discussi son riferiti da diverse fonti. Altri pensò agli dèi antropomorfi e materiali di Epicuro e di Democrito, ma

sono essi [gli elementi] dunque che *sono*, e passando [gli uni traverso gli altri
divengon vari di aspetto: di tanto mescendosi mutano.

---

di ciò per Empedocle non sappiamo nulla, anzi il fr. 134 li esclude. *Numi per onore supremi* son però chiamate le anime dei beati, fr. 146, 3, ed esse pure son chiamate *longeve*, fr. 115, 5; e il fatto che siano *δαίμονες* non vuol dire che Empedocle pensasse immateriali le anime, perchè anche le due *sostanze-forze* sono dette *δαίμονες* (fr. 59). Ma ad ogni modo, senza approfondire questa questione (v. 23, 10 n.), osserverò che qui senza dubbio si intendono designati anzitutto gli *sferi* che periodicamente si riproducono nella vicenda cosmica. Lo sfero è infatti un *nume longevo*, perchè anch'esso si dissolve dopo un determinato periodo (fr. 30). e *supremo per pregio* perchè è il dio beato (fr. 31; 27, 4): per *τιμή* cfr. 17, 28, dove è detto degli altri dèi, gli elementi e le forze Del resto anche il mondo (e più propriamente i mondi) sono dèi per Empedocle (secondo AEZIO in A 32). Così di *numi longevi* composti dagli elementi, anche senza pensare a numi antropomorfici, contro il fr. 134, v'è piuttosto abbondanza che difetto nel sistema di Empedocle. Che Empedocle avesse a mente lo sfero in questo passo è indubitabile, perchè in esso vuole riassumere tutte le possibilità di esseri composti dagli elementi, in tutto il ciclo cosmico (v. 9); sarebbe perciò assai strano che appunto lo sfero, che è il momento della perfezione in tale ciclo, fosse dimenticato. Si noti anche che Aristotele chiama lo sfero semplicemente " il dio „ *ὁ θεός*, *gen. corr.* II 6, 333 *b*, 21 (= A 40). La somiglianza fra questo passo e il fr. 23, 6 sgg. non importa punto che gli dèi di cui qui si parla debbano essere gli stessi che i pittori dipingono: altro è un paragone, altra è una teoria. Anche il buddismo ammette degli *dèi longevi* (*devā dīghāyukā*), ma essi sono proprie e vere divinità; è troppo ardito dunque il Neumann che li identifica ai *θεοὶ δολιχαίωνες* di Empedocle, e suppone addirittura che vi sia tra le due teorie un nesso storico: V. E. NEUMANN *Die Reden Gotamo Buddho's aus der mittleren Sammlung* v. III p. 218: " Wie hier und oft deva dīghāyukā hat Empedokles *θεοὶ δολιχαίωνες*, den *ἀθανάτοισιν* Homeros und der Anderen entgegen, gesagt: ist also identische Uebersetzung. Wenn man die vornhemlich indischen Bilder und Gleichnisse, in die Empedokles seine Lehre

22.

Amici sono tutti questi [*gli elementi*] delle proprie parti —
l'elettro, la terra, il cielo ed il mare —
[parti] di essi che negli esseri mortali errano disgiunte:
così pure, quante son cose a mescolarsi più conformi,

---

gekleidet hat, und nun noch das obige, an sich zwar belanglose, eben darum aber so vielsagende Paralipomenon betrachtet, lässt sich die Vermuthung eines auch historischen Zusammenanges, bez. frühen Verkehrs zwischen Hindustan und Magna Graecia, durch Ariana-Media, Syrien-Aegypten, nicht mehr verschweigen „. Del resto anche nell'epos e nel politeismo greco non tutti gli dèi erano immortali. Sofocle *Oed. R.* 1099 dice *μακραίωνες* le Ninfe cfr. Hom. *Hymn. in Ven.* 260. — V. 13 = 17, 34 = 26, 3: il v. seguente indica meglio la genesi delle cose dagli elementi, specificando che essi *cambiano di aspetto* (γ. ἀλλοιωπά), perchè nelle mescolanze i composti acquistano nuovo carattere e aspetto da quello dei componenti. Con i v. 9 sgg. cfr. Lucr. I 820: " namque eadem caelum mare terras flumina solem Constituunt eadem fruges arbusta animantis „.

22. Vedi su questo fr. p. 202 ed A 86 § 16. — V. 1 sg. *ἄρθμια* vuol dire *amici, concordi* (cfr. *ἄρθμια ἔργα* fr. 17 23) ma nella radice della parola è il concetto di adattamento di parti, come nella significazione etimologica della parola " armonia „. Si badi poi che Empedocle dice *ἑαυτῶν* non *ἀλλήλων*; si intende dunque delle parti dei singoli elementi fra di loro, e non delle parti di *diversi* elementi. È adombrato infatti qui il principio dell'attrazione dei simili di cui v. in Appendice I § 2: ciò risulta anche dal confronto con il v. 3, perchè nel mondo degli esseri mortali le parti dei *diversi elementi* sono invece commiste fra di loro. — V. 2. Ho serbato la stessa parola greca, elettro, che vuol dire *luminoso* ed in Omero, T 398 (cfr. *H. Hom. in Ap.* 369) è usata come appellativo di Iperione, il sole. Però Omero stesso, *Z* 513, già l'usa come il Sole: qui indica il *fuoco*, cfr. 21, 3 e vedi nota ivi per gli altri termini, cielo = aria, mare = acqua. — V. 3. *ἀποπλαχθέντα*, per la forma v. Parm. 8, 28 e n. ad loc. Diels *Parm. Lehrg.*; cfr. anche 25, 5 *πλάζεται ἄνδιχ' ἕκαστα*. — V. 4 sgg. Adombrato il principio dell'attrazione dei simili, si

fra loro s'amano, fatte da Afrodite simili.
Nemiche sono invece quante cose fra loro più differiscono,
per origine e mescolanza e suggello di lor forma,
in tutto ad unirsi inusate e assai dogliose,
per l'imperio della Contesa che diede loro origine.

23.

Come allora che i pittori svariano di colori le tavolette [votive,

---

tocca delle mescolanze dei *diversi elementi*, che possono essere armoniche, in quanto sono opera dell'Amicizia (v. 4-6), o inarmoniche in quanto agisce su di esse la Contesa (7-9). Va notato che i corpi si possono mescolare solo in quanto le loro strutture sono armoniche (v. A 89, fr. 91 sgg.), e il produrre questa armonia è opera dell'Amicizia, che appunto unisce gli elementi secondo proporzioni matematiche (cfr. fr. 96; 98): in tali proporzioni si ha quell'adattamento dei pori che rende possibili le unioni. Ὁμοιωθέντα “ fatti simili ” corrisponde a συναρμοσθέντα di 71, 4 e vuol dire la stessa cosa, simili son fatte le *strutture*, perchè possano i corpi unirsi (cfr. A 87; fr. 91). — Vv. 7 sgg. La Contesa entra essa pure come componente dei corpi (fr. 109), dalla sua maggiore o minore prevalenza deve dipendere la maggiore o minore armonia delle strutture. Empedocle però, nei frammenti conservati, non ci ha esposto più chiaramente ciò. Nel dualismo persiano tutto ciò che è nella natura è benefico o malefico, a seconda che è sotto l'influsso di Ormuzd, lo spirito celeste, o di Arimane, la potenza delle tenebre; probabilmente in Empedocle vi sono tracce di questa concezione orientale (v. s. p. 194, 287), che poi si estese con i neoplatonici ed il culto mitraico: ma Empedocle ne interpretò i dati mitici con acuto spirito scientifico. Pur tuttavia qualche coloramento mitico è rimasto nell'espressione degli ultimi versi. [Con l'ultimo verso cfr. ARIST. *Met.* 1000 b, 10 συμβαίνει αὐτῷ (sc. Emp.) τὸ Νεῖκος μηδὲν μᾶλλον φθορᾶς ἢ τοῦ εἶναι αἴτιον]. — Con i v. 6 sg. ἐχθρά... cfr. la polemica di LUCREZIO contro la teoria dei quattro elementi I 759 sgg. “ Deinde inimica modis multis sunt atque veneno Ipsa sibi inter se; quare aut congressa peribunt Aut ita diffugient ut tempestate coacta Fulmina diffugere atque imbris ventosque videmus ”.

23. Esichio probabilmente si riferisce a questo frammento

— artefici per loro saggezza ben esperti nell'arte —
essi, trascegliendo i succhi multicolori,
li mescono in armonia, più o meno prendendone d'ognuno,
e ne foggiano figure simili ad ogni cosa,
creandone alberi ed uomini e donne,
belve ed uccelli e pesci cui nutre l'onda,
e numi longevi, per lor pregio supremi;
così non ti irretisca l'inganno, che altrimenti sia
la fonte degli esseri mortali, almeno di quanti sono ma-
[nifesti,

---

nella glossa *καινύτω = νικάτω* (v. 9). Vedi su questi versi p. 155; Empedocle ama i paragoni tolti dalle arti e dalla vita comune: ed è notevole che egli, come poeta descrittivo, tolga questo dalla pittura: Eraclito meglio ama riferirsi alla musica (cfr. A 29 n.). A questo frammento deve alludere Ippocrate in A 71: Diodoro ricorda (XIII 82) l'abilità dei pittori agrigentini nei quadretti di genere, ed Empedocle deve averli visti più volte all'opera. I colori usati nella tecnica pittorica antica erano *quattro*, precisamente come gli elementi, donde l'esattezza del paragone empedocleo (v. 20, 9 sgg.). — V. 4. Nota che *ἁρμονίη* vuol dire " adattamento, unione, mescolanza ", cfr. *Ἁρμονίης κόλλησιν* fr. 96, 4: cfr. Heracl. fr. 8, 51. — Vv. 6 sgg. Cfr. 21, 10 sgg. — V. 10, " fonte " *πηγή*: già Senofane aveva detto *πηγὴ δ' ἐστὶ θάλασσ' ὕδατος, πηγὴ δ' ἀνέμοιο*, fr. 30. Come, per Empedocle, i quattro elementi sono la *fonte* delle cose, così nel giuramento pitagoreo la *tetrade*: v. *Pyth. vers.* fr. 4 Nauck *οὐ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ κεφαλᾷ παραδόντα τετρακτύν Παγὰν ἀενάου φύσεως ῥιζώμα* [cfr. 6, 1] *τ' ἔχουσαν*, cfr. anche *Orph.* fr. 305 Abel *Ῥείη νοερῶν μακάρων πηγή τε ῥοή τε.* — " Di quanti almeno son manifesti " *ὅσσα γε δῆλα γεγάκασιν* [*γεγάασιν* Simpl., corr. Diels, cfr. Pind. Ol. VI 49]. Secondo il Diels (*Poet. Philos.* ad loc.), *almeno*, si opporrebbe all' " oscura unità dello sfero ", ma non è possibile; perchè se così fosse, se ne dovrebbe concludere che lo sfero non è composto dagli elementi o che sia incerto se da essi sia composto, ciò che non è: credo invece che qui Empedocle faccia delle riserve sulla *natura* dell'anima (v. s. p. 140 n. 1 e p. 268), in corrispondenza al tono religioso dei primi frammenti (2; 4: cfr. fr. 15). Dell'immortalità e natura mistica dell'anima Empedocle, come Filolao, trattò in figu-

ma chiaramente queste cose sappi, udendo il messaggio [divino.

24.

..... [giova], l'une all'altre intrecciando le vette estreme
dei messaggi, giungere al termine non per un solo [sentiero.....

---

razione mitica, nel *poema lustrale*. — V. 11. *θεοῦ πάρα μῦθον ἀκούσας*, propriamente " udendo il messaggio del dio (o della dea) „. Secondo il Nestle " Philol. „ 65, 549, il Bidez, p. 166 ed il Rohde II 182, 2, il *dio* sarebbe Empedocle stesso, cfr. 112, 4; 113; 146; ma v'è differenza fra il *poema lustrale* e il *poema fisico*, per la diversità degli uditori per cui son composti, e della forma, mitica nell'uno, dottrinale e scientifica nell'altro; credo perciò più conveniente l'interpretazione del Diels, che vede qui un riferimento alla Musa e confronta 4, 3; 5, 2. Il Rohde poi propone anche un'interpretazione intermedia: " udendo la mia parola come se fosse la parola di un dio „. La mia traduzione permette di intendere in tutti i sensi. Questo frammento deve assai probabilmente esser preceduto dal fr. 71 v. n. ivi.

24. *Κορυφὰς ἑτέρας ἑτέρῃσιν προσάπτων Μύθων μὴ τελέειν ἀτραπὸν μίαν*. Il Diels traduce: " Von Gipfel zu Gipfel schreitend „; il Burnet: " Stepping from summit to summit „, ma in tal modo non mi sembra si renda *προσάπτων* " congiungendo „, nè il vero senso dell'immagine. Non molto opportuna è la traduzione del Tannery: " Rattachant toujours *différemment* des *nouveaux* debouts de mes paroles... „. Meglio il Bodrero: " Riunendo gli uni con gli altri alcuni punti capitali dei discorsi... „. *Ἕτερος* indica che vi sono due serie di argomenti, che si riprendono per compire un ciclo. L'immagine è tolta dalla corona, in cui i ramicelli, con le loro fogliuzze e diramazioni, sono intrecciati ad altri e formano un cerchio: cfr. anche Aesch. *Prom.* 610 *ἐμπλέκω αἰνίγματα*. Empedocle è il poeta del ciclo cosmico e vuole che ciclica sia la struttura del suo poema (cfr. 35, 1 sg.; 17, 1 sg., 12 sg.), ed ama, come dice nel principio del fr. 35, riprendere gli stessi argomenti alternativamente, parlando ora del mondo dell'Amicizia ora di quello della Contesa (v. s. p. 232 sgg.). Appunto così nel primo libro egli doveva indicare il ricorrere del ciclo. Anche i frammenti ove si parla dello sfero, fr. 27 sgg. (in

25.

..... pur due volte, ciò che dire si deve, è bello dire.

26.

A vicenda predominano in ricorrente ciclo,

---

cui le ripetizioni di versi indicano che essi non potevano essere collocati in un unico contesto) mostrano come egli passasse più di una volta allo sfero, ora procedendo dalla dissoluzione degli elementi al mondo dell'Amicizia sino allo sfero, ora partendo dallo sfero e ritornando allo stadio della dissoluzione degli elementi, attraverso al mondo della Contesa. Anche Parmenide del resto aveva detto fr. 3, 1 sg. *ξυνὸν δέ μοί ἐστιν Ὁππόθεν ἄρξωμαι. τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις* (cfr. HERACL. 103 *ξυνὸν ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου*); ma in Parmenide questo ricorrere ciclico era dovuto al fatto che la sua dottrina è chiusa in una sola argomentazione, l'immutabilità ed unità assoluta dell'essere; in Empedocle invece nel ciclo è la vita dell'universo che ripercorre i medesimi stadi, e in corrispondenza di questo senso poetico della realtà ha rinnovata ed abbellita la massima oracolare del maestro. Per il significato mistico di *ἀτραπός* " sentiero „ v. n. fr. 2, 4. — Per *κορυφὰς μύθων*, cfr. PIND. *Ol.* VII 125 *τελεύταθεν δὲ λόγων κορυφαὶ Ἐν ἀλαθείᾳ πετοῖσαι.*

25. PLATONE *Gorgia* 498 E " pur due volte e tre dicono sia bello ridire le cose belle e riprenderne l'indagine „. Lo scoliasta di Platone riporta l'adagio: " due volte e tre volte ciò che è bello „ '*δὶς καὶ τρὶς τὸ καλόν*', e dice che venne dal verso di Empedocle, ciò che non è probabile. Empedocle ama, come Lucrezio, ripetere versi isolati o gruppi di versi, come già abbiamo visto: del resto è questo un uso omerico: v. s. p. 221 [dove si deve leggere (l. 3) " ... giova due volte ridir ciò ch'è bene sia detto „. giacchè non credo più si debba introdurre nel testo di Empedocle l'integrazione ⟨*καὶ τρίς*⟩ secondo la proposta dello Sturz seguìta da altri] e Appendice III § 1.

26. SIMPLICIO *Phys.* 33, 18 avverte che questo fr. veniva un po' dopo il fr. 21. Il frammento è connesso di versi, in tutto o in parte, già ripetuti altrove. Evidentemente si tratta di una ricapitolazione. — Vv. 1 sgg. Il soggetto è gli

e fra loro si struggono e si accrescono nella vicenda del [destino.
Son dunque questi [gli elementi] che *sono*, e passando [gli uni traverso gli altri
divengono uomini ed altre stirpi ferine,
talora per l'Amicizia convenendo in unità d'armonia,
tal'altra invece separatamente ognuno portati nell'inimi- [cizia della Contesa,
finchè dopo essersi accresciuti nell'unità del tutto, ancora [s'inabissino.

---

elementi, cioè gli dèi primevi. Vedi su questo ciclo degli elementi Appendice I § 8. — V. 3. = 17, 34 = 21, 13. Anche il v. 4 è una variante dei versi seguenti a quelli indicati. A questo certame cosmico, da cui sorge la vita universale, allude anche Lucrezio II 573 sgg. " Sic aequo geritur certamine principiorum Ex infinito contractum tempore bellum Nunc hic nunc illic superant vitalia rerum Et superantur item „. — V. 4. ἄλλων ἔθνεα θηρῶν come Lucrezio I 116 " an pecudes *alias*... insinuet se (sc. anima) „: quest'uso leggermente pleonastico di ἄλλος è del resto assai più frequente in greco: cfr. Hom. *β* 412; *B* 191; *E* 517; 621; *Z* 426; Herod. I 216: in Empedocle poi è anche più naturale per l'unità della vita cosciente in tutta la natura, per cui gli esseri sono tutti affini fra loro (v. fr. 98, 5; 135). — Vv. 5 sg. Cfr. 17, 7 sg.; εἰς ἕνα κόσμον " in unità di armonia „, come mostra il cfr. di εἰς ἓν ἅπαντα, indica lo *sfero* [cfr. anche n. fr. 16 e il passo di Ippolito citato ivi], e l'intero verso descrive il processo che conduce dalla dissoluzione degli elementi allo sfero. Ciò dimostra falsa l'attestazione di Simplicio *de caelo* 310, 14 sg. che Empedocle indicherebbe con κόσμος il mondo, e con σφαῖρος lo sfero, *Ἐ.* διάφορα τῶν παρ' αὐτῷ κόσμων τὰ εἴδη ἔλεγεν, ὡς καὶ ὀνόμασι χρῆσθαι διαφόροις, τὸν μὲν σφαῖρον τὸν δὲ κόσμον ἰδίως καλῶν. A torto lo Zeller si fonda su questa attestazione di Simplicio in 783 n. 1. Del resto κόσμος vuol dire solamente " unione armonica „ cfr. Parm. 8, 52 citato sopra 17, 26: tale unità armonica è più propria dello sfero che del mondo. Su questo verso e i seguenti vedi del resto Append. II § 4. – V. 7. Costruisci (ταῦτα) συμφύντα ἓν τὸ πᾶν con accusativo interno: συμφύειν è l'opposto di διαφύειν che Empedocle usa altrove, 17, 10, e qui in v. 9; διαφύειν è dis-

Così, come l'Uno è adusato a sorgere da più cose
e disgiungendosi l'Uno più cose ne risultano,
per tal modo essi *divengono* e non è salda lor vita;
e in quanto di sempre mutarsi non cessano mai
per tal modo sempre sono immobili nel ciclo [dell'universo].

* 26ª.

Ivi non più del sole si scorge il lucido aspetto,
nè della terra la possa vellosa, nè scorgesi il mare...

27.

Ivi non più del sole si scorgono l'agili membra,
⟨nè della terra la possa vellosa, nè si vede il mare⟩
. . . .
così sta saldo, nei fitti ricetti d'Armonia,
lo Sfero ritondo che della sua avvolgente solitudine gode.

---

giungersi per separazione, come *διατμηθέντα* che gli corrisponde in 20, 4; *συμφύειν* è unirsi per adattamento di diverse parti. Nel fine del verso, *ὑπένερθε γένηται*, ho conservata la metafora ardita di Empedocle; si tratta del ritorno dallo sfero allo stadio della dissoluzione degli elementi. — Vv. 8 sgg. = 17, 9 sgg.

26 *a*. Questo frammento manca nel Diels, ove è fuso con il fr. 27. Vedi su ciò Append. III § 1, e s. p. 220 sg.

27. Su questo frammento, e le questioni relative vedi sopra p. 188 sgg. e App. III: ivi pure è detto perchè ho posto una lacuna, che non è nel Diels e negli altri editori. — V. 1. I raggi del sole sono come veloci membra di un dio, quale è il sole nel mito. — V. 2. *αἴης λάσιον μένος* (Bergk, per *γένος* Plut.), cfr. Hom. *Z* 182 *πυρὸς μένος αἰθομένοιο*; Solon. 12, 23 *ἠελίοιο μ.*; Parm. 11, 3 *ἄστρων θερμὸν μένος*; altrove, fr. 37, Empedocle usa *δέμας* nello stesso senso, cfr. anche fr. 100, 11 *ὕδατος... τέρεν δέμας ἀργυφέοιο*: *λάσιος* è detto di tutto ciò che è coperto di vegetazione, cfr. *γῇ ὕλαις λάσιος* Luc. *Pr.* 12. — V. 3. *πυκινῷ κρύφῳ* (cfr. 96, 4 *Ἁρμονίης κόλλῃσιν* e 98, 3 *ὁρμισθεῖσα* " ancorata ") " fitto ricetto ": l'Armonia (Amicizia), nello sfero, stringe tutto intorno, e internamente, gli elementi e impedisce alla Contesa, che circonda lo sfero (17, 19; 36),

27[a].

Discordia nè infausta Contesa non v'è nelle sue membra.

---

di entrarvi. Questo concetto dell'unità dello sfero ricorda la dottrina di PARMENIDE 10, 6 *ἐπέδησεν ἀνάγκη*; 8, 30 *κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη Πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει*; 8, 26 *ἐν πείρασι δεσμῶν*. Vedi anche, per la sfericità dell'uno-tutto in Parmenide, n. fr. 17, 19. Aristotele (v. p. 141, n.) chiama lo sfero "il dio beatissimo„; analogamente per l'eleatico Melisso (fr. 7) il tutto "nè soffre, nè subisce perturbazione„. Nella letteratura cosmologica posteriore frequenti sono i ricordi dell'unità dello sfero operata dall'Amicizia; vedi le mie osservazioni sul *Timeo* platonico in Appendice, e cfr. p. e. S. BASILIO *Hexahemeron* 33 A *ὅλον δὲ τὸν κόσμον... ἀρρήκτῳ τινὶ φιλίας δεσμῷ εἰς μίαν κοινωνίαν καὶ ἁρμονίαν συνέδησεν*. Naturalmente S. Basilio, come Platone, riferisce al mondo ciò che Empedocle dice dello sfero, ma anche nel mondo l'Amicizia empedoclea esercita la sua azione armonizzatrice, cfr. fr. 17, 25 sg.; 134. Della *solitudine* dello sfero si parla non già, come intende il Diels, perchè in esso non è la Contesa, ma perchè esso è l'*unico* essere in cui si risolve la molteplicità della vita mondana; cfr. infatti 17, 1 sg. *ἓν..... μόνον* [cfr. qui *μονίῃ*]... *πλέονα*, e PARM. 18, 4 *οὖλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμές* [cfr. EMP. fr. 27 *a*]. — Per i confronti fra lo Sfero d'Empedocle e l'orfismo, v. sopra p. 209 sgg.: particolarmente 210, n. 2; 212, n. 1. *Μονίῃ περιηγέι: περιηγής* etimologicamente vuol dire "che d'intorno avvolge„, donde Callimaco l'usa (*Hymn. in Del.* § 198) delle Cicladi che formano come una corona (*Κυκλάδας... περιηγέας*), poi passò al significato di *ritondo, sferico*, v. AP. RHOD. IV 950; HERM. fr. 19, 1: in Empedocle i due sensi sono commisti.

27 *a*. *οὐ στάσις οὐδέ τε δῆρις ἀναίσιμος ἐν μελέεσσιν*. Cita questo verso, senza nome d'autore, PLUTARCO *cum princip. philos. esse diss.* 2: "il discorso che guida a virtù per opera della filosofia, rende l'uomo sempre consono a sè medesimo, sì che nulla s'abbia a rimproverare, e pieno sia di pace ed in lieto consentimento d'amore con sè stesso: "discordia nè infausta Contesa non v'è nelle sue membra"„. Lo attribuì ad Empedocle il Wilamowitz, e con ragione lo accolse il Diels fra i frammenti del Nostro: il frammento conviene affatto con la descrizione dello *sfero*: cfr. *στάσις... δῆρις* 20, 4; *ἀναί-*

28.

Ma d'ogni parte ⟨era⟩ eguale e per tutto infinito,
Sfero ritondo che di sua avvolgente solitudine gode.

σιμος; 100, 15 *αἴσιμον ὕδωρ*; *ἐν μελέεσσιν.*, 30, 1 *ἐνὶ μελέεσσιν* (dello sfero), cfr. anche 31 *πελεμίζετο γυῖα θεοῖο* (quando lo sfero si dissolve). Spesso ricorre negli scrittori greci e romani il ricordo dello sfero d'Empedocle, come rappresentazione icastica dell'uomo saggio e perfetto: v. Marc. Aur. XII, 3 [tradotto s. p. 189]; VIII, 41; Hor. *Sat.* II 7, 86; cfr. Aus. *Ed.* XVI, 4 " Quid proceres, vanique ferat quid opinio vulgi, Securus, *mundi instar habens teres atque rotundus* „. Anche ciò che segue nel testo di Plutarco credo confermi l'attribuzione ad Empedocle: " non vi è [in lui] passione che non possa la ragione persuadere, non lotta di *istinto contro istinto, contrasto di ragionamento contro ragionamento* „, infatti nello stadio opposto allo sfero gli elementi simili son mossi in moto incomposto e turbinoso (v. Appendice III), cfr. anche 26, 6.

28. Ambedue i versi furono giustamente rivendicati ad Empedocle dal Diels, che dimostrò falsa l'attribuzione a Parmenide. Per l'imitazione parmenidea nel primo verso v. s. n. fr. 17, 19; v. anche Parm. A 31 *τὸ ἀκίνητον καὶ πεπερασμένον σφαιροειδές* [sc. *θεόν εἶναι*]: tanto Empedocle quanto Parmenide seguono Senofane A 33, *λέγει* [Senofane] *δὲ ὅτι οὐδὲν γίνεται οὐδὲ φθείρεται οὐδὲ κινεῖται καὶ ὅτι ἓν τὸ πᾶν ἐστιν ἔξω μεταβολῆς. φησὶ δὲ καὶ τὸν θεὸν εἶναι ἀΐδιον καὶ ἕνα καὶ ὅμοιον πάντῃ καὶ πεπερασμένον καὶ σφαιροειδῆ καὶ πᾶσι τοῖς μορίοις αἰσθητικόν*. Il Pascal nella celebre frase, la " sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part „ (*Pensées* éd. Brunschwicg nº 72, I p. 73), riproduce, attraverso a testi medioevali (che si riferiscono ad Empedocle) ed alla *Prefazione* di Mlle de Gournay agli *Essais* di Montaigne, un lontano ricordo empedocleo (cfr. anche Giordano Bruno IV dial. *de causa Principio et Uno* (Bartholomess *Iordano Bruno* t. II p. 145): cfr. le osservazioni del Havet *Pascal* 2ª ed. v. I p. 18 e il comm. del Brunschwicg). " Uguale „, *ἶσος*, è in ogni parte lo sfero appunto perchè sferico: *ἶσος* infatti indica uguaglianza estensiva. Lo sfero però sarebbe anche *ὅμοιον*, perchè ovunque gli elementi son mescolati in egual proporzione. Con il v. 1 di questo fr. cfr. Timone 60, 2 *θεὸν ἐπλάσατ' ἶσον ἁπάντῃ* (detto di Senofane). — V. 2 = 27, 4.

29.

Però che non due vermene balzano dal suo dorso,
nè [ha] piedi, nè veloci ginocchia, nè feraci pudende,
ma sfero egli era e ⟨ovunque⟩ a sè uguale.

30.

Ma poichè la Contesa, nelle membra, grande s'accrebbe,

---

29. Su questi versi v. s. p. 233. Simplicio li cita parlando dell'Amicizia, che unendo insieme gli elementi forma lo sfero (σφαῖρος) " cui *egli* (Empedocle) *chiama anche Dio* „ [fr. 31] e talvolta anche usa il neutro: *σφαῖρον ἔην*. Se quest'ultima osservazione non proviene da una *varia lectio* del manoscritto empedocleo usato da Simplicio, dovrebbe riferirsi ad un luogo che non appare altrove nei nostri frammenti; se ne avrebbe dunque un nuovo frammento: " era sfero (= sferico) „ o " era lo sfero „, v. Karsten v. 64. Questi versi sono contro l'antropomorfismo religioso, come il fr. 134 che ripete i v. 1-2 del presente frammento, con la variante *λαχνήεντα* per *γεννήεντα*. La polemica contro l'antropomorfismo religioso era stata già iniziata da Senofane, in fr. 11-18, v. particolarmente fr. 12, trad. Fraccaroli (*Lirici greci,* I p. 146): " C'è un solo dio tra i numi e tra gli uomini massimo, punto Simile a noi mortali nè di corpo nè d'intelligenza „; fr. 15: " Sempre nel luogo stesso egli resta e per nulla si muove, Nè a lui punto s'addice trasferirsi da un luogo ad un altro „. — V. 1. Hesiod. *Th.* 150, dice dei centimani *τῶν ἑκατὸν μὲν χεῖρες ἀπ' ὤμων ἀΐσσοντο*. — V. 3. Cfr. 28, 1.

30. Su questo fr. v. s. p. 236. Lo citano Aristot. *Metaph.* II 4, 1000 *b*, 12, osservando: " ed insieme non dà alcuna causa di questa mutazione, se non che così avvenne fatalmente [segue il fr.] „, e Simpl. *Phys.* 1184, 12, che aggiunge che questi versi si trovarono nel periodo della " *prevalenza della Contesa* „. Il frammento descrive il processo per cui lo sfero si dissolve e si forma il nostro mondo, che è appunto il mondo della Contesa, in opposizione del mondo dell'Amicizia, di cui si parla nel fr. 35. La Contesa " è cresciuta grande (cioè, in grandezza) „ nello sfero, perchè vi è sempre più in maggior quantità penetrata: infatti essa (fr. 53 sg.) ne discioglie la

e al suo onore insorse, compiutosi il tempo
che ad esse [l'Amicizia e la Contesa] è prefisso, in alterna
[vicenda, per ampio giuramento...

31.

tutte adunque successivamente vibrarono le membra
[del dio.

---

massa dal centro alla periferia. — V. 2. *ἐς τιμάς* cfr. 17, 28 e n. ivi. Ad ogni stadio del ciclo cosmico è prefisso un tempo determinato: cfr. ARIST. *Phys.* IX p. 252 *a*, 31 (*δι' ἴσων χρόνων*), ciò che corrisponde anche alla dottrina dei *καθαρμοί*, fr. 115, 6: ed uguale nei due poemi è il concetto di un decreto fatale che stabilisce il ricorrere dei vari momenti del ciclo (cfr. fr. 115, 1; vedi anche s. p. 131, 140, 276); uguale è l'immagine del giuramento che è come un ampio suggello, 115, 2 *πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὅρκοις*. — V. 1 Per le " membra „ dello sfero (= gli elementi), v. n. fr. sg.

31. SIMPL. *Phys.* 1184, 2 [dopo la citazione del fr. 27 v. 1, 3-4]: " Quando *di nuovo* incomincia a prevalere la Contesa, allora il movimento si riproduce nello Sfero [segue il fr.] „. Le *membra* dello sfero (come del mondo, cfr. 35, 11) sono gli *elementi*. Esso come il mondo è un gran *ζῷον* divino. La teoria riappare (per il mondo) in Platone, v. *Timeo* 92 [trad. Fraccaroli]: " Così fu generato questo mondo, il quale ricevendo in sè gli animali mortali e gli immortali ed essendone pieno, è per tal modo un *animale visibile* comprendente le cose visibili, immagine dell'intelligibile, Dio sensibile, massimo ed ottimo, bellissimo e perfettissimo, questo mondo uno ed unigenito „. Attraverso a Posidonio essa diventa uno dei fondamenti della letteratura cosmica nella classicità. Membra del mondo sono chiamati gli elementi anche da LUCREZIO V 235 sgg.: " terrai corpus et humor Aurarumque leves animae calidique vapores... maxima mundi... membra „: cfr. MANIL. I 247 sgg.: " Membraque naturae diversa condita forma Aeris atque ignis terrae pelagique iacentis... „ (cfr. anche sopra fr. 27 *a*; 30, 1). — DANTE *Inf.* XII 43 sgg. (alludendo ad Empedocle) scrive:

Da tutte parti l'alta valle feda
tremò sì, ch'io pensai che l'universo,
sentisse amor, per lo qual *è chi creda*
più volte il mondo in caos converso.

32.

...due cose congiunge giuntura.

33.

Come quando il caglio inchiodò e legò il bianco latte...

Certo erra Dante quando crede che l'Amore riconduca il mondo al caos: mentre invece l'Amore forma lo *sfero*, che è l'armonia perfetta; ma è singolare che in qualche modo Dante riproduca, anche senza conoscere il fr. di Empedocle, la medesima immagine.

32. [Arist.] *de lin. insec.* p. 972 *b*, 26 " la giuntura è in alcun modo una differenza, onde anche Empedocle dice: *διὸ δεῖ ὀρθῶς* „. Marziano Rota, forse attingendo ad una tradizione manoscritta migliore della nostra, tradusse le parole corrotte del testo aristotelico così: *articulis constat semper iunctura duobus*, il Diels ricostruì la lezione assai acutamente: *δύω δέει ἄρθρον*. Credo che il verso vada posto dopo il fr. 62, perchè in seguito ad esso si parlava (come dice Simplicio *ad l.*) dell'articolazione delle membra animali. È l'Amicizia che produce questa unione. Confronta anche Cardano *De subtilitate* II p. 372 " Natura semper extrema mediis iungit „, che rende il concetto del *δεσμός* platonico, su cui v. Appendice su Empedocle e il *Timeo*.

33. Plut. *de amic. multit.* 5 p. 95 A " l'Amicizia infatti unisce e congiunge e tien stretti in molteplice connessione, con la consuetudine di vita e l'affetto [segue il fr.], secondo dice Empedocle, perchè *tale unità* e congiungimento vuol produrre l'Amicizia „ cfr. fr. 19. È probabile che sia un paragone che indichi il processo dell'Amicizia nel produrre lo sfero, sia per quanto si può ricavare da Plutarco, sia perchè il latte si unisce in una sola massa sotto l'azione del caglio. V'è uno spirito omerico nell'ingenuità di questi paragoni tolti dalle arti manuali o dalla vita pratica, cfr. fr. 34; 73; 100; 84. — " Inchiodò „ *ἐγόμφωσεν*, cfr. fr. 87 *γόμφοις... καταστόργοις*, l'immagine è anche in Platone *Timeo* 43 A. Cfr. Pind. *P.* IV 124 *τίς δὲ κίνδυνος κρατεροῖς ἀδάμαντος δῆσεν ἅλοις* (cioè i chiodi del Fato); Hor. *Od.* I 35, 16 sgg. " te [fortunam] semper anteit saeva Necessitas *Clavos trabales* et cuneos manu Gestans aëna „. Confronta anche Ovid. *Met.* I 25 " dissociata locis concordi pace ligavit „ (detto degli elementi cosmici).

34.

... avendo agglutinata farina con acqua.

---

34. Questo frammento deve formare, a quanto credo, un'unica similitudine con il fr. 73; ciò mi pare risulti da argomenti interni ed esterni. Infatti nel fr. 34 si accenna all'azione d'impastare farina con acqua, cioè, certo per fare pane o focacce; donde evidentemente si doveva seguitare dicendo che colui che fa tale pasta la pone poi al fuoco, per indurarla, perchè tale è il processo consueto. Similmente nel fr. 73 si dice che " *così* (ὣς) *allora* (cioè nella cosmogonia) Cipride (l'Amicizia), intrisa la terra con acqua, e avendola foggiata in forme convenienti (εἴδεα ποιπνύουσα), le pone al fuoco per indurarle „. Ciò fa evidentemente Cipride per formare le prime creature viventi (cfr. Plat. *Tim.* 73 E cit. s. p. 206 n.), e il confronto con l'arte del pastaio o del confettiere era anche più naturale, se si osserva che precisamente s'usa fare focacce a forma di animali, o d'uomini, o simili. Anche la forma stilistica conviene a questo raggruppamento, v. infatti fr. 34 κολλήσας a cui corrisponde in 73, 1 ἐπεί τ' ἐδίηνεν: ed anche le particelle ὣς δὲ τότε del fr. 73, 1, se si confronta il fr. 84, 7 ὣς δὲ τότε, presuppongono un paragone, quale appunto si ha nel fr. 84 (v. 84, 1 ὡς δ' ὅτε τις...). È dunque assai probabile che i fr. 34 + 73 nel costrutto originario si presentassero in forma analoga al fr. 84: cioè presso a poco così: ⟨Come quando qualcuno (ὡς δ' ὅτε τις)... s'appresta il banchetto⟩ (?? ὡπλίσσατο δεῖπνον [v. Hom. Λ 86; ι 311; κ 116] cfr. 84, ὡπλίσσατο λύχνον)... *dopo avere impastata farina con acqua* (fr. 34; cfr. il participio in 84, 3 ἅψας) ⟨in foggia conveniente, assoda la pasta al fuoco..⟩, *così allora Cipride*... (ὣς δὲ τότε... fr. 73; cfr. 84, 7). — Una simile forma introduttiva, quale deve essere caduta nel fr. 34, è in fr. 33 ὡς δ' ὅτ'... A questi argomenti interni si aggiungono anche gli argomenti esterni. Infatti Aristotele, citando il fr. 34, dice che l'elemento umido ed il secco, che uniti insieme formano questa specie di pasta glutinosa, sono nella natura l'*acqua* e la *terra* (*Meteor.* 382 *a*. 2 λέγεται δὲ τῶν στοιχείων ἰδιαίτατα ξηροῦ μὲν γῆ, ὑγροῦ δὲ ὕδωρ) e perciò la terra e l'acqua sono commiste in tutti gli esseri. Come si vede dunque, egli stesso pone il fr. 34 in rapporto con la mistione dei corpi formati di acqua e di terra, cioè precisamente in quel contesto che sarebbe rap-

35.

Ed ora a ritroso ripercorrerò quella via degli inni,
che prima percorsi, dal rivo d'un messaggio un altro [effondendone.

---

presentato dall'unione del fr. 34 con il fr. 73: così pure in *Probl.* 929 *b*, citando di nuovo il fr. 34, ne parla in un contesto in cui si allude anche all'azione del fuoco, precisamente come nel fr. 73. I due frammenti furono posti di seguito dal Karsten, che però non si sofferma a ricercare gli argomenti interni che consigliano questa collocazione; lo Stein, il Mullach e il Diels poi li disgiunsero, ma a torto, come credo di avere mostrato.

35. Questo frammento appartiene alla descrizione del *mondo dell'Amicizia*. Vedi su ciò le ricerche in Appendice II § 7 sgg.: cfr. s. p. 224 sgg. Anche Simplicio *de Caelo* 587, 10 lo riferisce ad un periodo cosmico in cui l'Amicizia non ha compiutamente vinta la Contesa. Anzi in *Phys.* 33, 3 sg. lo pone addirittura nel periodo della "prevalenza dell'Amicizia" (ἐν οἷς ἡ Φιλία ἐπικρατεῖ) distinguendo questo periodo implicitamente da quello a cui appartiene il fr. 30 (v. test. ivi ἐπὶ τῆς τοῦ Νείκους ἐπικρατείας), che inizia invece la cosmogonia del nostro mondo (della Contesa). Si noti poi che questo frammento doveva trovarsi *nel I libro*, perchè Simplicio (*Phys.* 32, 11) attesta che esso precedeva il fr. 98, che Aristotele (v. App. II § 6) ricorda come costituente un sol gruppo con il fr. 96 che è del I libro. — Vv. 1 sg. Vedi la n. al fr. 24. Empedocle qui riprende a trattare del mondo dell'Amicizia, della cui formazione doveva avere toccato prima e da essa doveva essere passato ad accennare brevemente alla formazione del mondo della Contesa (di cui trattò poi ampiamente nel secondo libro, v. fr. 62); così, come indica l'immagine del fr. 24, per due vie ricorrenti descrisse l'intero ciclo cosmico. — "La via degli inni" riprende l'immagine del fr. 4, 5 (cfr. anche Pindaro Ol. VI 22 Ὦ Φίντις, ἀλλὰ ζεῦξον ἤδη μοι σθένος ἡμιόνων, Ἇι τάχος, ὄφρα κελεύθῳ τ' ἐν καθαρᾷ βάσομεν ὄκχον). Le due ricorrenti vie degli inni sono come i due bracci dello stadio, ove ha luogo la corsa dei carri (δίαυλος). *Inni fisici* chiama Menandro, in A 23, i poemi di Parmenide e di Empedocle. — V. 2. ἐξοχετεύων ricorda ὀχετεύσατε πηγήν di 4, 2. Vedi anche la formula lucreziana II 477: "Quod quoniam

Quando la Contesa scese nell'imo abisso
del vortice, e nel mezzo del turbine giunge l'Amore,
allora tutte queste cose [cioè *gli elementi*] in esso [turbine]
[s'accolgono a formare un sol tutto,
[ma] non tosto, bensì di buon grado convenendo insieme
[d'ogni parte.
E, mescendosi esse, s'effusero infinite famiglie mortali,
e pur molte [cose] rimanevano non miste, opposte a
[quelle commiste,

---

docui pergam conectere rem quae Ex hoc apta fidem ducat... „. — V. 3. Il vortice di cui si parla qui è da distinguersi dal vortice che si produce nel nostro mondo per la rotazione celeste (A 30): quest'ultimo infatti si produce solo dopo che si sono formati i due emisferi, notturno e diurno, e non per un contrasto delle due forze, ma per il soverchio peso del fuoco. A torto lo Zeller ed altri li confondono. — V. 4. Questo turbine, *στροφάλιγξ*, è anche negli orfici: ORPH. fr. 235, 2 Abel *οὐρανίαις στροφάλιγξι*. — Vv. 5 sgg. È descritto il processo cosmico (17, 7; 26, 5), che dalla dissoluzione degli elementi (fr. 26 *a*) riconduce allo sfero (fr. 27; cfr. 36), processo opposto a quello (17, 8; 26, 6) che dalla dissoluzione dello sfero (30 sg.; 53 sgg. e A 30) riconduce al primo stadio (fr. 26 *a*). Ambedue i processi sono graduali (17, 3 sgg.; 26, 4 sgg.) e durante ciascuno di essi si produce e successivamente si distrugge un mondo (che nel processo descritto dal frammento presente è il mondo dell'Amicizia), perciò si dice nel v. 6 *οὐκ ἄφαρ*, " non tosto „. — V. 6. *Θεληµὰ συνιστάµενα* cfr. 21, 8 *ἀλλήλοισι ποθεῖται*. — Vv. 7 sg. " *Mescendosi esse* „ (le *cose* (*τῶν*) di cui si è detto sopra v. 5), cioè gli *elementi*. — Vv. 8 sg. La Contesa tiene non miste verso la periferia le masse degli elementi che ancora non ha potuto sottrarle l'Amicizia, la quale invece le attrae a mano a mano verso il centro, in cui si formano le mescolanze (v. fr. 96, cfr. Appendice II § 7); e di mano in mano che l'Amore respinge la Contesa, esso acquista spazio e materia, sin che si forma lo Sfero, quando l'avversario è scacciato (fr. 36); [intendo *μετάρσιον*, secondo il vero senso primitivo, " in alto „, o avverbialmente o concordato con *Νεῖκος*: nè veggo necessità di interpretare con il Diels: " *der in der Schwebe befindliche Streit* „, nè credo utile mutare *μετάρσια* riferendolo a *ὅσσα*]. — Naturalmente questo processo nella mente dell'autore deve durare un lungo corso di secoli

quante [cioè] ancora tratteneva l'Odio in alto [nel vortice];
[perchè non ancora
s'era senza biasimo da esse del tutto ritratto ai termini
[estremi del circolo,
ma in parte v'era rimasto, in parte era uscito dalle
[membra [del tutto, cioè, *dagli elementi*].
E sempre quanto esso si ritraeva fuggendo, tanto accor-
[reva tosto
il benigno, immortale flutto dell'incensurabile Amore:
tosto così mortali divenivano le essenze [gli elementi] che
[prima avevano conosciuto vita immortale,
e innanzi non miste, ora si mescevano, mutando lor vie.
Mescendosi dunque esse, infinite famiglie mortali s'effusero
in ogni forma di strutture, mirabili in vista.

36.

... unendosi essi [gli elementi] all'estremo si ritraeva la
[Contesa.

37.

... Accresce la terra il proprio corpo, l'etere l'etere.

(v. n. fr. 30). — V. 9 sg. *οὐ γὰρ ἀμεμφέως* è intenzionalmente opposto a v. 13 *ὁρμὴ Φιλότητος ἀμεμφέος*. — V. 14. Perchè nel 1° (fr. 26*a*) stadio gli elementi, non entrando in composizione, non subivano il processo di successive dissoluzioni che è la legge della vita mortale (v. fr. 8; 10; 125). — V. 15. Cfr. 115, 8, che descrive il ciclo delle anime, *ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους*. — Vv. 16 sg. Sono le generazioni descritte in fr. 57 sgg., e appunto per le loro forme mostruose son qui dette *παντοίαις ἰδέῃσιν ἀρηρότα, θαῦμα ἰδέσθαι*; cfr. Lucr. V 836 " mira facie membrisque coorta "; Virg. *Georg.* IV 309 " visenda modis animalia miris ".

36. Arist. *Metaph.* II 4, 1000 *b*, 1: " se la Contesa non fosse nelle cose, esse formerebbero una sola unità; infatti, quando insieme si uniscono, allora: "la Contesa si ritraeva all'estremo" ". Il v. è citato integralmente da Stob. *ecl.* I 10, 11 dopo il fr. 6. — Per il processo a cui si riferisce questo frammento cfr. fr. 35, 5; 10 sgg.

37. Arist. *de gen. et corr.* II 6, 333 *a*, 35: " Secondo Empedocle non vi potrebbe essere neppure crescita alcuna, se

38.

... Orsù ti dirò primieramente l'origine del sole,
e donde manifestamente sorsero le cose tutte che ora [vediamo,

---

non per giustaposizione di parti: perchè (cioè, secondo E.) il fuoco accresce il fuoco [segue il fr.] „. È descritto il principio dell'attrazione dei simili, su cui vedi nota a fr. 22, 1 sg. e A 77. Confronta con questo passo LUCR. II 1112 sg.: " nam sua cuique, locis ex omnibus, omnia plagis Corpora distribuuntur et *ad sua saecla recedunt, Umor ad umorem, terreno corpore terra Crescit, et ignem ignes procudunt aetheraque aether* „. Anche in Empedocle dovevano essere ricordati gli altri due elementi; Aristotele stesso fa precedere questo verso dalle parole " il fuoco, infatti, accresce il fuoco „. Credo poi degno di considerazione il fatto che Lucrezio premette *omnia... ad sua saecla recedunt*: ora queste parole corrispondono ad Empedocle 110, 9 *σφῶν αὐτῶν ποθέοντα φίλην ἐπὶ γέννυαν ἱκέσθαι*, in cui si parla della dissoluzione per l'attrazione dei simili (v. fr. 90 e n.), ciò che rende probabile, per quel ch'io credo, che un'espressione simile fosse anche nel passo da cui è tolto il frammento presente (37), data l'abitudine di Empedocle di ripetere più volte formule uguali in circostanze analoghe.

38. Cita questo frammento Clemente Alessandrino (*Strom.* V 48 p. 674 P.) con queste parole: " Meglio si concepisce sia l'etere che abbraccia e costringe ogni cosa, come dice Empedocle: [segue il fr.] „. I vv. 1-2 in Clemente hanno questa lezione *εἰ δ' ἄγε τοι λέξω πρῶθ' ἥλιον ἀρχήν, 'Εξ ὧν δὴ ἐγένοντο τὰ νῦν ἐσορώμενα πάντα* [*ἐσορῶμεν ἅπαντα*, corr. Gomperz]. Il Diels corregge *ἥλικα τ' ἀρχήν*, in luogo di *ἥλιον ἀρχ.*, e accetta la correzione del Weil *δῆλ'* invece di *δή* nel secondo verso. Ma *ἥλικα* per *ἥλιον*, benchè ingegnoso, è troppo distante dalla lezione manoscritta. Per di più con tale lezione, essendo i *πρ. ἥλ. τ' ἀρχήν* (cfr. *ἥλικα γέννυαν* fr. 17, 27) gli elementi primevi, dovrebbero essi esser nominati qui per la prima volta, ciò che non è, perchè essi vengono nominati per la prima volta nel fr. 6 (v. 6, 1 *πρῶτον*). Anzi, come mostrano i confronti con Lucrezio e Parmenide che recheremo, e la stessa collocazione che al frammento dà il Diels, questo passo (fr. 38) doveva verosimilmente venire quando si parlava della cosmogonia, cioè quando gli elementi erano stati nominati più volte

la terra e il mare ricco d'onde e l'umido aere,
e il Titano etere che tutto l'universo in suo giro costringe.

(v. fr. 17, 18; 21; 22, 2) e se ne erano enumerate le qualità. Finalmente qui non si nominano nè si fan noti gli elementi, perchè la terra, il mare ondoso, l'umida aria, il Titano etere, di cui nei vv. 3 sg., non sono gli elementi ma i corpi cosmici risultanti dagli elementi — come si vede dal fatto che l'*aria* è detta umida cioè mista ad acqua come è l'aria atmosferica, e il mare è detto ondoso, cioè non *mare* nel senso di elemento acqueo, ma realmente il *mare* come parte del nostro cosmo, e dalla stessa espressione *ἐξ ὧν δῆλ' ἐγένοντο*. Tutte queste difficoltà sorgono dalla correzione *ἡλικά τ' ἀρχήν*, che perciò non è probabile. Si aggiunga anche che *πρῶθ'* (= gli elementi) dove ci si aspetterebbe *τὰ πρῶτα* è alquanto duro. Però la lezione dei codici di Clemente deve essere corretta, perchè *ἥλιον ἀρχήν* non può stare (a meno di credere con il Karsten caduto un verso dopo il primo, ciò che è ipotesi alquanto più ardita che correggere *ἡλίου ἀρχὴν*) ed *ἐξ ὧν*... non si attacca bene con il verso precedente; per di più *δῆ ἐγένοντο* sarebbe licenza metrica che non è facilmente ammissibile in Empedocle. Accetto dunque la correzione dello Stein *ἡλίου ἀρχήν* nel primo verso, e scrivo nel secondo *κἠξ* [cfr. 17, 33 *κἠξαπόλοιτο* per *καὶ ἐξαπόλοιτο*] *ὧν δῆθ' ἐγένοντο* (l'errore *ΔΗΕΓΕΝΟΝΤΟ* per *ΔΗΘΕΓΕΝΟΝΤΟ* è paleograficamente spiegabilissimo, per la somiglianza fra Θ ed E), e traduco: " Orsù, ti dirò primieramente l'origine del sole, e donde manifestamente si produssero le cose che ora vediamo .... ". — Confermano questa ricostruzione e la collocazione di questo frammento, sia i passi dei poeti precedenti che Empedocle ebbe a modello, come l'imitazione di Lucrezio: cfr. infatti Hes. *Theog.* 108 sgg. *Εἴπατε δ' ὡς ταπρῶτα θεοὶ καὶ γαῖα γένοντο Καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπείριτος, οἴδματι θύων Ἄστρα τε λαμπετόωντα καὶ οὐρανὸς εὐρὺς ὕπερθεν*: Parm. fr. 11 *πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη Αἰθήρ τε ξυνός* [cioè, che circonda ogni cosa, cfr. Emp. v. 4 *σφίγγον περὶ κύκλον ἅπαντα*] ....*καὶ ὄλυμπος Ἔσχατος* .... *ὡρμήθησαν Γίγνεσθαι*: Lucr. V 416 sgg. " Sed quibus ille modis coniectus materiai Fundarit *terram et caelum pontique profunda*, *Solis* lunai cursus, ex ordine *ponam* ". — V. 3, l'aria atmosferica è detta *umida* per distinguerla dall'*etere* (*aria* come elemento, v. s. p. 240), e di fatti l'aria atmosferica evaporò dall'acqua, v. A 49 Aet. II 6, 3. — V. 4. Il Ti-

39.

... se infinite fossero le profondità della terra ed il prodigo [etere,

---

tano Etere non è il *sole*, come intende il Diels (*Poet. Phil.* ad l.), sia perchè il sole è nominato prima (v. 1), sia perchè non sarebbe giusto dire che il sole stringe in giro tutte le cose, anche se si intendesse che si parli dell'*emisfero* igneo. E neppure è giusto intendere, come altri, l'espressione *Τιτὰν ἠδ' αἰθήρ* come se indicasse due concetti, *il sole e l'etere*, sia per l'asindeto che ne risulterebbe, sia perchè il sole è già stato nominato. Credo invece si parli del cielo cristallino, che forma appunto il limite estremo della sfera celeste (cfr. n. ad A 58, ed A 30 dove dice che l'etere per primo staccatosi dagli elementi si dispose tutto in giro. v. n. ivi). Empedocle, a quanto io credo, adoperò appunto quest'espressione, in cui sono connessi *Τιτάν*, che è appellativo del sole (= fuoco cfr. 21, 3; 71, 2), ed *αἰθήρ* = *aria*, perchè il cielo è una concrezione di aria e di fuoco, formatasi dall'aria primeva, che sin da principio si separò dallo sfero mista di particelle ignee (v. A 30 e n. ivi, cfr. s. p. 238). Con il v. 4 cfr. oltre che Parmenide c. s., cfr. LUCR. V 467 sgg. " *Aether* Corpore concreto *circumdatus undique flexit* Et late diffusus in omnis undique partis *Omnia sic avido complexu cetera saepsit* ": PLAT. *Tim.* 58 A *ἡ τοῦ παντὸς περίοδος ... κυκλοτερὴς οὖσα ... σφίγγει πάντα.* Che il cielo cristallino abbia due emisferi, e cioè formi un'intera sfera, e comprenda in essi il fuoco e l'aria (etere), risulta da A 51 (AET. II 11, 2). Poichè a Clemente importava di finire la citazione con il v. 4, per cui appunto cita il frammento, e poichè frequenti sono le citazioni incompiute di passi di Empedocle, non è improbabile che l'enumerazione continuasse, e che si ricordassero in seguito gli astri e la luna, come negli esempi recati di Parmenide e di Lucrezio.

39. ARISTOTELE *de Caelo* II 13, 294 *a*, 21 cita questo frammento, facendoci sapere che in esso si obiettava contro la dottrina di Senofane, che la terra si stendesse indefinitamente al disotto, e che nell'infinito fosse radicata (*ἐπ' ἄπειρον αὐτὴν ἐρριζῶσθαι*); a tale teoria si riferisce il fr. 28 di Senofane [trad. Fraccaroli]: " Della terra il confine superiore ai tuoi piedi lo vedi Che termina nell'aria; quel di sotto sen va all'infinito ". Empedocle altrimenti invece spiegava la stabilità della

— come infatti fu affermato per stolta parola di molti,
e s'effonde dalla bocca [di coloro] che poco dell'universo
[scorsero..

40.

Il sole che acuto saetta e la lieta luna.

41.

Ma esso [il sole] condensatosi, in suo giro percorre il
[vasto cielo.

---

terra (v. A 67). L'argomentazione credo dovesse essere per riduzione all'assurdo; e forse era dedotta dalla rotazione del sole, che se fosse stata vera la dottrina di Senofane sarebbe stata impossibile (infatti Senofane credeva che il sole procedesse all'infinito, e solo per causa della lontananza sembri che ruoti intorno alla terra [vedi Aët. II 24, 9], opinione contro cui Empedocle deve aver polemizzato, v. A 58 e n. ivi). Su questa polemica empedoclea vedi anche n. a fr. 41. — Vv. 2 sg., cfr. invece 4, 2 dove Empedocle parla di sè: anche ivi si contrappone agli eleatici. — V. 3. Cfr. fr. 11, 1; la fine del verso è certamente ironica: essi vedono bene quello che dell'universo è palese, non ciò che è celato; con simile orgoglio Lucrezio dice III 26 sgg.: " nec tellus obstat quin *omnia dispiciantur Sub pedibus* quaecumque infra per inane geruntur ", e *ibid.* 16 sg.: " moenia mundi Discedunt, *totum video per inane geri res* ". I due poeti filosofi pongono la loro ambizione nel *vedere* acutamente addentro ai misteri della natura (v. 4, 9 *ἄθρει πάσῃ παλάμῃ, πῇ δῆλον ἕκαστον*). — Pare che il medesimo problema dell'infinità dell'etere fosse discusso anche da Anassagora, a giudicare da [Plat.] *Sisyph.* 389 A *οὐκοῦν καὶ περὶ τοῦ ἀέρος Ἀναξαγόραν τε καὶ Ἐμπεδοκλέα καὶ τοὺς ἄλλους μεταρσιολέσχας ἅπαντας* [probabilmente la questione era divenuta un luogo comune fra i sofisti] *οἶσθα ζητοῦντας πότερον ἄπειρός ἐστιν, ἢ πέρας ἔχων*.

40. Plutarco *de fac. orb. lun.* 2, 920 C cita questo verso, facendo notare come Empedocle renda bene il carattere dei due astri, ed esprima poeticamente la mite e tranquilla letizia della luce lunare.

41. *ἀλλ' ὁ μὲν ἁλισθεὶς μέγαν οὐρανὸν ἀμφιπολεύει.* Le varie fonti che citano questo frammento attestano che si parla del sole. La correlazione che è indicata da *ὁ μέν*, annunzia che

42.

A lui [cioè, il sole], [la luna] le vampe intercetta,
finchè sopra a lei passa, ed inombra di tanto la terra
quant'è l'ampiezza della luna dal luminoso occhio.

---

doveva seguire un altro membro contrapposto, in cui probabilmente si parlava di un altro astro o pianeta. E credo si possa ricostruire il passo da cui è stato tolto questo frammento, per mezzo di un testo di Filone recato nelle testimonianze (v. A 49): *ignis autem qui caelo paulo inferior manserat, ipse quoque in radios solis* coacervatus est, *terra vero in unum concurrens..... in medio apparens consedit. Coacervatus est* rende precisamente *ἁλισθείς*, e anche in Filone segue l'altro termine correlativo (*terra vero*). È probabile dunque che questo frammento appartenga a quel gruppo di versi che il testo di Filone compila, e che subito dopo il fr. 41 si parlasse della terra che sta ferma in mezzo all'universo. Con *ἁλισθείς* si deve confrontare l'attestazione di Diogene, A 1 § 77, *τὸν μὲν ἥλιόν φησι πυρὸς ἄθροισμα μέγα...*, tanto più che Macrobio *Sat.* I 17, 46 spiega: *συναλισθέντος πολλοῦ πυρὸς ut ait Empedocles* [segue il fr.]; e l'Et. M. 426, 54 *λέγεται γὰρ* [sc. *ἥλιος*] *παρὰ τὸ ἀλίζω τὸ συναθροίζω ὡς Ἐμπ.* [s. il fr.]; similmente Hesych. *ἁλισθείς*: *ἀθροισθείς*. Si tratta dunque della massa di fuoco che forma l'emisfero diurno (v. A 30; 56). Da A 50 sappiamo che il sole nel suo corso segna l'orbita circolare del cielo. L'avversativa *ἀλλά* mi fa sospettare che questo frammento si possa riconnettere al fr. 39, come parte di quell'argomento per riduzione all'assurdo a cui ho accennato in n. al fr. 39. Empedocle forse ragiona così: la terra non si estende all'infinito in basso (fr. 39), perchè del resto il sole dovrebbe procedere all'infinito (v. n. a fr. 39), *mentre esso ci ruota attorno* (fr. 41); e la *terra invece* (cioè il termine correlativo ad *ὁ μέν*) sta ferma al centro dell'universo (v. A 49 cit. s.). Ma naturalmente questa è una semplice congettura, per quanto mi sembri probabile.

42. È data la causa dell' eclisse del sole (v. A 59), la cui teoria avevano giustamente indagata già i Pitagorici: *γλαυκῶπις μήνη* ha pure Nonno *Dion.* V 70: cfr. Eur. fr. 1009 n.; Tryphiod. 514, *ὡς δ' ὁπότε πλήθουσα πυρὸς γλαυκοῖο σελήνη. Γλαυκός* originariamente voleva dir solo " brillante ", donde

43.

... così la luce [del sole], percosso della luna l'ampio [cerchio,
veloce tosto rimbalza ripercorrendo il cielo,
[per giungere a noi]

---

l'epiteto, che Omero dà agli occhi delle dee, ed Empedocle qui alla luna. Ancora più arditamente di Empedocle, Pindaro dice che la nube, avvolgente il capo dell'aquila sopita sullo scettro di Giove, ha " nero occhio „ *Pyth.* I, 11 *κελαινῶπιν δ' ἐπί Ϝοι νεφέλαν Ἀγκύλῳ κρατὶ γλεφάρων Ἁδὺ κλαῖστρον, κατέχευας*, e lo scoliaste annota *ἵνα σωματικώτερον ἀναπλάσῃ τὴν νεφέλην τὴν μέλανας ἔχουσαν ὀφθαλμούς* (cfr. ROMAGNOLI *La quarta ode pitica di Pindaro* Venezia 1915 p. 646).

43. Il primo verso è citato da PLUTARCO *de fac. in orb. lun.* p. 929 E, *ὡς αὐγὴ τύψασα σεληναίης κύκλον εὐρύν*: esso corrisponde assai probabilmente al primo dei due versi che abbiamo nella traduzione latina del volgarizzamento armeno di FILONE *de prov.* II 70 Auch. p. 92: " " lunae vero lumen nonne inepte putatur a sole iuxta providentiam desumere lucem, *cum potius instar speculi casu in se incidentem formam recipiat? Quemadmodum Empedocles: " lumen excipiens lunaris globus magnus largusque* [v. 1?] *mox illico reversus est ut currens caelum attingeret* " „. Se non che le parole che accompagnano la citazione in Plutarco fan pensare che il secondo verso dovesse essere alquanto differente da quello che abbiamo in Filone. Ecco infatti la citazione di Plutarco: " resta adunque che, secondo è opinione di Empedocle, la luce lunare ch'è quivi provenga da una riflessione della luce che il sole manda alla luna, donde il suo lume non viene a noi nè caldo nè splendido... ma come le voci ripercosse più ottuso rendono il suono, e più fiacca è la percossa dei dardi che rimbalzano: ' così la luce percotendo l'ampio cerchio della luna ' [fr. 43, 1] debole e languida affluisce a noi, sminuendosi l'impeto suo per la riflessione „. Ora la citazione di Plutarco esattamente rende il fenomeno della riflessione della luce solare ripercossa dal disco della luna; è probabile dunque che la traduzione armena di Filone qui, *come in altri luoghi* (v. A 49), sia imperfetta per fraintendimento del testo, ed infatti anche nel primo verso essa è certo errata, perchè " reversus est „ dovrebbe avere per sog-

44.

[il sole] dardeggia a fronte l'Olimpo con impavido volto.

---

getto " lunaris globus „ invece di " lumen „, ciò che è assurdo. Ciò posto, credo che anche il secondo verso sia imperfettamente reso nella traduzione filoniana e che l'errore provenga dal fatto che il traduttore armeno, che del resto conosceva malamente il greco, aveva dinanzi solo il testo frammentario citato da Filone, mentre Plutarco conosceva i versi nel loro contesto. Se si suppone infatti, p. e., che il verso di Empedocle fosse presso a poco così: *καρπαλίμως ἀπόρουσε κατ' οὐρανὸν αὖθις ἰοῦσα*, si vede come il traduttore armeno potesse dare la versione che diede, mentre Plutarco, che sapeva dal contesto che la corsa della luce riflessa ha per termine la terra, rese appropriatamente il seguito del brano empedocleo. Si noti che Empedocle aveva giustamente già osservato questo moto della luce attraverso il cielo v. A 57 (Arist. *de sensu* 6, 446 *a*, 26 e Philop. *de anima* 334, 34). Il Diels invece, pur notando l'inesattezza del primo verso in Filone, e seguendo in esso il testo di Plutarco, accetta letteralmente il secondo verso della versione armena, e traduce: " sobald (das Sonnenlicht) den weiten Kreis des Mondes getroffen, kehrt es sofort zurück um dem Himmel im Lauf zu erreichen „. Ma, come si vede, la mia interpretazione, pur tenendo massimo conto della più autorevole e diretta fonte di Plutarco, anzichè dell'inesatta e indiretta versione armena, permette poi di conciliare ambedue le testimonianze. Quale sia la parte mancante del paragone, credo si possa con grande probabilità desumere dal testo di Plutarco; infatti il confronto della luce del sole con i dardi, che Plutarco premette al verso di Empedocle, conviene affatto con l'immagine empedoclea, fr. 40 *ἥλιος ὀξυβελὴς ἠδ' ἱλάειρα σελήνη.*

44. Plut. *de Pyth. or.* 12 p. 400 B: " voi deridete Empedocle perchè egli, pur dicendo che il sole proviene per riflessione della luce celeste, riflessa dalla terra [v. A 56], altrove scrive [segue il fr.] „. — " Olimpo „ è qui chiamato il cielo, come spesso nella poesia classica; cfr. del resto [Plat.] *Epinomis* 977 B *ἐὰν γάρ τις ἐπὶ θεωρίαν ὀρθὴν τὴν τοῦδε* [sc. *τοῦ οὐρανοῦ*] *εἴτε κόσμον εἴτε ὄλυμπον εἴτε οὐρανὸν ἐν ἡδονῇ τῳ λέγειν, λεγέτω μὲν*...; per Olimpo = cielo v. Soph. *Aiax* 1389; così spesso nei poeti alessandrini (v. Ellis *Comm.*

45.

Intorno alla terra ruota una ritonda estranea luce.

46.

Come del carro si rivolve il mozzo, che all'estremo ⟨limite ruota⟩ .....

---

a Cat. LXII 1), e presso i latini (Cic. *Div.* I 11, 17; Verg. *Ecl.* V 56). Lo stesso uso è in Leopardi *Il primo amore* v. 65 sg.: " Com'è quando a distesa Olimpo piove Melanconicamente e i campi lava ": cfr. *Nelle nozze della sorella Paolina* v. 52. Presso i pitagorici era chiamata Olimpo la zona estrema del mondo *τὸ ἀνωτάτω μέρος τοῦ περιέχοντος*, Philol. A 16. Così anche in Parmenide 11, 2 *ὄλυμπος ἔσχατος* è il firmamento, che è per lui pure la zona ultima (cfr. fr. 12). Per l'immagine cfr. fr. 47.

45. Per la citazione vedi A 55. Il verso è una palese imitazione di Parmenide fr. 14 " errante intorno alla terra una estranea luce, che nella notte splende ". " *Ἀλλότριον φῶς* ", in finale di verso, come anche in Empedocle e Parmenide, è in Hom. *E* 214 *ἀλλότριος φώς* " uomo ostile ". I due poeti hanno ritenuta la cadenza omerica sostituendo *φῶς* " luce (estranea) ". " Luce estranea " è detta la luna, perchè non ha lume proprio, così: Lucr. V 575: " Lunaque sive *notho* fertur loca lumine lustrans "; Catull. 34, 15: " *notho* es Dicta lumine luna ": *ψευδοφανής* è detta in Aezio II 30, 4 Dox. 361 *b*, 4.

46. *ἅρματος ὡς πέρι χνοίη ἑλίσσεται ἥ τε παρ' ἄκρην*. Il testo fu costituito sulla lezione corrotta dei manoscritti di Plutarco (*ἅρματος ὥσπερ ἴχνος ἀνελίσσεται ἥ τε περὶ ἄκραν*) dal Panzerbieter (che giustamente corresse la prima parte del verso) e dal Diels che corresse *ἥ τε παρ' ἄκρην*. Dopo *ἄκραν* vi è lacuna di 13–20 lettere nel testo ms.: il Diels integra ⟨*νύσσαν ἐλαυνομένη*...⟩, oppure ⟨*γαῖαν ἐλ.*⟩. Il testo di Plutarco che accompagna la citazione (Plut. *fac. orb. l.* 9 p. 925 B) dice: " la luna è di gran lunga più bassa [vicina alla terra] di tutti gli astri... e per così dire rade la terra, e rotandole vicina, come dice Empedocle: [segue il fr.]... ". Si paragona dunque la luna, mentre rota intorno alla terra, al mozzo

47.

A fronte infatti rimira il sacro disco del sire.

48.

La terra fa notte dei raggi [del sole] che sotto a lei si [tuffa.

49.

... della notte cieca solinga...

---

della ruota del carro, che si rivolve nel mentre che il carro stesso gira nello stadio. Il frammento si deve probabilmente congiungere al precedente.

47. E detto della luna che splende a fronte del sole. Cfr. Lucr. V 709: " atque oriens [*luna*] obitus eius super edita vidit "; e Parmenide 15 *αἰεὶ παπταίνουσα* [la luna] *πρὸς αὐγὰς ἠελίοιο*. Per *ἀγέα κύκλον* cfr. Parm. 10, 2 *ἐυαγέος ἠελίοιο*; Hipp. *de victu* 89 (VI 644 Litt.) *ἥλιον καὶ σελήνην καὶ οὐρανὸν καὶ ἀστέρας καθαρὰ καὶ εὐαγέα*; *ibid.* 62 *τὰ περὶ τὴν κεφαλὴν κοῦφά τε καὶ εὐαγέα καὶ εὐήκοα παρασκευάζουσι*; Plat. *Tim.* 58 D. Si noti che questa medesima teoria che la zona oltre la luna sia pura e scevra di male è anche empedoclea (v. A 62). donde si comprende che a torto alcuni intendano qui *ἀγής* = *rotondo*, tanto più che si avrebbe in tal modo un'inutile ripetizione del concetto di *κύκλος*.

48. *νύκτα δὲ γαῖα τίθησιν ὑφισταμένοιο φάεσσι*: *ὑφισταμένοιο* è bella correzione del Diels per *ὑφισταμένη* dei mss. di Plutarco. Essa del resto è consona affatto al testo di Plutarco che precede la citazione, *Quaest. Plat.* 3 p. 1006 F " gli gnomoni delle meridiane... sono strumenti e misura del tempo, imitando l'opposizione della terra rispetto al sole che *sotto le scende rotando*, come disse Empedocle: [segue il fr.] ". La notte è prodotta dal cono d'ombra del sole, quando esso è nell'emisfero inferiore. Altri, fra gli antichi, come p. e. Senofane [A 38; 41], credeva che il sole addirittura si estinguesse e si riaccendesse. Per l'espressione poetica cfr. Petrarca, Sestina " A qualunque animale... " v. 13 sg.: Quando la sera scaccia il chiaro giorno E le tenebre nostre altrui fanno alba.

49. Plut. *Quaest. conv.* VIII 3, I p. 720 E, citando questo frammento osserva che tenebrosa essendo, secondo Empe-

50.

Iride reca dal mare vento o grande pioggia.

51.

Celermente poi in alto [salì il fuoco].....

52.

Molti fuochi però sotto il suolo ardono.

---

docle, l'aria " della notte cieca solinga „, quanto essa detrae dalla possibilità della vista, tanto ne largisce all'udito.

50. È citato da Tzetze (*All.* O 83) con le parole " come dice Empedocle o alcuno degli altri „; cfr. Senofane fr. 32:

" La chiamano Iride, eppure è solo un'aerea nube
tutta di porpora e fiamma e glaucocerulea in vista „.

Anche Anassagora dice dell'arcobaleno (fr. 19): " Chiamiamo Iride il riflesso del sole nelle nubi, ed è pronostico di tempesta; perchè l'acqua che diffluisce intorno alla nube produce vento o si riversa in pioggia „.

51. *Καρπαλίμως δ' ἀνόπαιον* (che si parli del fuoco risulta dalla citazione di Erodiano (*ἐπὶ τοῦ πυρός*)). Vedi per il posto che questo frammento doveva avere, nella cosmogonia del mondo presente (della Contesa), la testimonianza in A 30; 49. Credo che questo frammento vada dopo il fr. 53 e non prima, come risulterebbe dall'ordine del Diels, perchè il fuoco si stacca dalla massa degli elementi dopo l'aria (etere), come appare da A 30, cfr. Aët. II 6, 3 in A 49. Anche Aristotele citando il fr. 53 (v. n. ivi) pare indichi che l'etere per primo si sceverò dagli elementi; evidentemente poi egli parla della dissoluzione dello sfero per opera della Contesa. Anche il *δέ* sembra indichi che prima si accennasse al moto di un altro elemento. Cfr. Ovid. *Met.* I 26: " ignea. . vis Emicuit summaque locum sibi fecit in arce „. — *Ἀνόπαιον*: Homer. *α* 320 *ἀνόπαια ὄρνις*.

52. Non tutta la massa del fuoco è in alto, una parte è rimasta nel suolo della terra. Infatti la Contesa non separerà completamente gli elementi se non al fine di questo periodo cosmico in cui viviamo. Vedi anche A 68; cfr. Lucr. II 592:

53.

Così allora accadde che insieme corresse [l'aria]; spesso [però altrimenti.

54.

L'etere con lunghe radici si sprofondava nella terra.

" nam multis succensa locis ardent sola terrae „. L'osservazione dei fuochi vulcanici della Sicilia, deve avere ispirata questa teoria e quelle che vi si ricollegano (A 68; 69).

53. Arist. *de gen. et corr.* II 6 334 *a*, 1, citando questo frammento, osserva: " causa della separazione [degli elementi dallo sfero (cfr. A 30)] fu la Contesa; e balzò in alto l'etere, non per opera della Contesa, ma alcuna volta dice (che ciò accadde) come casualmente (vedi però le mie osservazioni in Appendice I § 5) [segue fr. 53], talvolta invece dice che per natura il fuoco è tratto in alto, mentre l'etere, dice egli [segue fr. 54] „. Vedi anche *Phys.* II 4, 196 *a*, 19 " non sempre Empedocle afferma che *l'aria* si disgiunge dirigendosi in alto, ma or sì or no, a caso; dice infatti nella *cosmogonia* che [segue il fr. 53] „. Da questa testimonianza risulta che questo verso appartiene alla *cosmogonia* empedoclea, a quella cioè del mondo della Contesa, come abbiamo mostrato nell'Appendice II § 6 Per la costruzione col participio cfr. Herod. VIII 87 *εἰ συνεκύρησε ἡ τῶν Καλυνδέων κατὰ τύχην παραπεσοῦσα νηῦς*. Ho tradotto perciò *συνέκυρσε* col valore avverbiale che prendono i verbi simili (*τυγχάνω, κυρῶ* ecc.) uniti con il participio. Come si vede, l'esempio di Erodoto non è l'unico (v. Kühner[2] 625) di tale costruzione con *συγκύρω* (*συγκυρέω*). Si noti che l'aria sceverandosi dallo sfero reca assieme alcune particelle di fuoco, v. A 53 e s. p. 238. Confronta anche Lucrezio V 458 (che doveva avere presente questo passo come abbiamo osservato a p. 238) " *primus* se sustulit aether Ignifer et multos secum levis abstulit ignes „. — Che in questo frammento si parli della separazione degli elementi dallo *sfero*, risulta anche da Philop. *gen. corr.* p. 267 Vitelli, che commenta le parole di Arist., tradotte sopra, aggiungendo dopo *διέκρινε* il complemento *ἀπὸ τοῦ σφαίρου*.

54. *αἰθὴρ μακρῇσι κατὰ χθόνα δύετο ῥίζαις*. Aristotele, che lo cita (v. n. fr. 53), dice solo: " talvolta dice che il fuoco per natura è tratto in alto, mentre l'etere, dice egli: [segue fr. 54] „. È

55.

... il mare sudore della terra.

---

incerto perciò quale sia il posto da assegnare a questo frammento. Ad ogni modo non si può pensare alla teoria senofanea sulle radici della terra (cfr. Esiodo *Theog.* 728 citato dal Diels in *Poet. Philos.*), perchè questa dottrina è combattuta da Empedocle (v. fr. 39). Non so dunque a quale punto della *cosmogonia* potrebbe appartenere. Infatti nè da A 30, nè da A 49, risulta che l'aria, dopo la dissoluzione dello sfero passi attraverso la terra, anzi si dispone in giro intorno ad essa (cfr. anche Lucr. V 467: " sic igitur tum se levis ac diffusilis aether Corpore concreto *circumdatus undique flexit* Et late diffusus in omnis undique partis Omnia sic avido complexu cetera saepsit "). D'altra parte Aristotele cita solo due esempi di moti contrari, ma può averli tolti a caso dal poema, anzi ὁτὲ δέ (*altra volta*) sembra indicare che non si tratta del periodo in cui l'etere si discioglie dalla massa degli elementi. Se si bada invece, in un sol caso l'aria evidentemente deve penetrare attraverso alla terra, quando cioè l'aria si mescola con la terra nello sfero: ciò sarebbe confermato da ῥίζαις *radici*, perchè appunto in tal caso gli elementi sono *radici* (v. 6, 1) parti prime, dello sfero. È possibile, dunque che questo frammento sia da togliersi da questa cosmogonia e da porsi là dove si parla dello sfero, prima del fr. 27. Del resto questo concorda con il fr. 35, in cui gli elementi sono trascinati al centro: cfr. anche 104. Il Karsten integra ⟨ἀλλ'⟩ αἰθήρ, il Diels αἰθ. ⟨δ' αὖ⟩, ma ambedue le integrazioni sono incerte, potrebbe essere anche ⟨ὡς δ'⟩ αἰθ. L'etere, come elemento, è sempre l'aria, per Empedocle [ἀήρ solo, come *elemento*, in 17, 18; in 38, 3 ὑγρὸς ἀήρ indica chiaramente l'*aria atmosferica* mista di acqua; anche in 100, 13 è l'aria atmosferica]; su Τιτὰν αἰθήρ vedi n. fr. 38, 4.

55. Vedi, per la citazione, A 25. Il mare è espresso dalla terra arsa dal sole e premuta tutt'intorno dalla rotazione celeste: v. A 30; A 49. Cfr. Lucrezio V 479 sgg.: " [terra]..... *salso suffudit gurgite fossas* Inque dies quanto circum magis aetheris aestus Et radii solis cogebant undique terram... Tam magis expressus *salsus de corpore sudor Augebat mare manando* ": cfr. II 465 *sudor maris*. Proclo *ad Tim.* 37 A, riferisce da Porfirio che gli Egiziani chiamavano il Nilo " essudazione della terra " (ἱδρῶτα γῆς).

56.

Il sale s'aggrumò scacciato dalla sferza [dei raggi] del [sole.

57.

Ad essa [la terra] molte tempia gemmarono prive di [colli,
ed erravano ignude braccia orbate di spalle,
vagavan solinghi occhi digiuni di fronti.

58.

... solinghe disgiunte membra erravano ..

---

56. V. n. precedente.

57. Vedi su questo frammento s. p. 228 e Append. II § 9 sgg. Aristotele *de Caelo* III 2, 300 *b*, 25, come ho mostrato nell'Appendice, cita questo frammento come appartenente allo stesso gruppo e periodo dei frr. 96 [I libro, v. n. ivi] e 98, e precisa il fatto che queste generazioni appartengono al " *periodo dell'Amicizia* „ (cfr. fr. 35 extr.). Che appartenesse al periodo dell'Amicizia ripete anche in *de Anima* III 6, 430 *a*, 27 e in *de gen. anim.* I 18, 722 *b*, 20. Perciò questo frammento e i seguenti sono da togliersi dal luogo assegnato loro dal Diels, e devon porsi nel periodo a cui appartiene il fr. 35, come componenti la zoogonia del mondo dell'Amicizia. Per la zoogonia del mondo della Contesa vedi invece fr. 62. Per questo frammento e i seguenti vedi anche l'Appendice su Empedocle ed Epicuro: Lucrezio (V 840 sg.) imita appunto l'audacia di queste metafore empedoclee: " orba pedum partim, manuum viduata vicissim, Muta sine ore etiam, sine voltu caeca reperta „. — V. 2. *Εὔνιδες ὤμων*: già Hom. ι 524 *ψυχῆς... εὖνιν*. — V. 3, " digiuni „, *πενητεύοντα*, letteralmente " bisognosi, poveri „: anche altrove Lucrezio emula queste espressioni empedoclee: II 843 sgg. " secreta teporis... sonitu sterilia et suco ieiuna „.

58. Simpl. riferisce il fr. in *de caelo* 587, 18 (dopo avere citato il fr. 35), avvertendo che ciò avveniva " in questa condizione cosmica „ [cioè nella lotta fra le forze descritta nel fr. 35 e in fr. 59]. — Con *μουνομελῆ γυῖα* cfr. fr. 67, 2 *ἀνδρωδέστεροι ἄνδρες*, e la nota ivi: con *ἐπλανᾶτο* cfr. 57, 3 *ο Γ ἐπλανᾶτο*. Per gli elementi orfici di questa zoogonia v. Appendice II § 10.

59.

Ma poi che vie più l'un demone con l'altro [l'Amicizia e
[la Contesa] s'azzuffarono,
queste [le membra] insieme s'univano cadendo, come
[s'abbatteva ciascuna,
e molte altre ancora successivamente sorsero.

60.

[forme bovine] che-trascinano-i piedi, con innumeri
[mani.

---

59. Vedi i luoghi del testo e dell'Appendice citati nelle note precedenti. Per la lotta fra i due demoni vedi 35, 12 sgg.: cfr. anche Eschilo, *Prom.* 199 *ἐπεὶ τάχιστ' ἤρξαντο δαίμονες χόλου Στάσις τ' ἐν ἀλλήλοισιν ὠροθύνετο.* Che la lotta di cui si parla qui riguardi il periodo descritto nel fr. 35, risulta anche dal testo di Simplicio, il quale dice pure che questo frammento appartiene a quello stadio in cui l'Amicizia sta per vincere la Contesa (v. fr. 35; 36). Dall'accozzarsi delle membra nascono le forme mostruose di cui al fr. 60: cfr. anche A 72. Per *δαίμων* detto delle due forze, cfr. Parm. 72, 3 *δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ*: cfr. anche s. p. 184 n. 3; per l'Amicizia cfr. 17, 22 e particolarmente 17, 25. – V. 1. "Si azzuffarono" *ἐμίσγετο* (propriamente "si mescolarono (in lotta)"), come in Hom. *Ξ* 386. Che si tratti delle due forze (come ben vide il Diels) e non degli elementi, risulta dal testo di Simplicio. Un simile combattersi delle forze è anche nel Telesio: v. s. p. 201 n. Il verso 2 è citato da Simplicio in *de caelo* 587 unito agli altri, con la finale *συνέκυρσεν ἕκαστα* ("come si abbatteva ciascuno") e altrove poi, da solo, in *Phys.* 327, 331, con *συνέκυρσεν ἅπαντα* ("come si abbattevano tutti"). Ora, poichè Empedocle usa ripetere versi simili in più luoghi, credo possibile che nel secondo caso non si tratti di una svista di Simplicio, ma di un nuovo frammento: similmente 17, 8 *δίχ' ἕκαστα*: 21, 7 *ἄνδιχα πάντα*: 20, 5 *ἄνδιχ' ἕκαστα.*

60. *Εἰλίποδ' ἀκριτόχειρα*: *εἰλίπους* è l'aggettivo caratteristico dei bovi in Omero ed in Esiodo; qui si tratta di esseri mostruosi commisti di membra animali ed umane come nel frammento seguente. Per *ἀκριτόχειρα* cfr. Hom. *B* 868; Anth. Pal. V 236. Il mito già ricordava i centimani Orph. fr. 39;

61.

[si videro] molti [esseri] nascere con due petti e due volti;
bovi con fronti virili, od al contrario sorgere
virili busti con teste taurine, e commiste forme di maschi
e di femine con ombrose membra (pudende).

93, Empedocle ha qui immaginosamente aggiunto elementi al mito. LUCREZIO (V 880 sgg.) polemizza certamente contro questa teoria (vedi l'Appendice su Empedocle ed Epicuro) quando dimostra l'impossibilità che sorgessero mai tali esseri: " *duplici natura et corpore bino, Ex alienigenis membris compacta* „. Simili generazioni mostruose erano già ricordate nel mito orfico, v. fr. 63 Abel: *πρῶτος γοῦν ὁ θεός* (cioè Phanes) *παρ' αὐτῷ* (cioè Orfeo), *ζῴων κεφαλὰς φέρει*

πολλὰς
κρίας, ταυρείας, ὄφιος χαροποῦ τε λέοντος.

61. Per la teoria v. i luoghi citati sopra in n. a fr. 57. Ricorda questi versi di Empedocle APOLLONIO RODIO, *Argon.* IV 672 sgg. *Θῆρες δ' οὐ θήρεσσιν ἐοικότες ὠμηστῇσιν Οὐδὲ μὲν οὐδ' ἄνδρεσσιν ὁμὸν δέμας, ἄλλο δ' ἀπ' ἄλλων Συμμιγές μελέων... Τοίους καὶ προτέρης ἐξ ἰλύος ἐβλάστησεν* [cfr. fr. 57, 1] *Χθὼν αὐτὴ μικτοῖσιν ἀρηρεμένους* [cfr. 35, 17] *μελέεσσιν..... τὰ δ' ἐπὶ στίχας ἤγαγεν αἰὼν Συγκρίνας*: Cfr. anche LUCR. V 837 sg.: " Multaque tum tellus etiam portenta creare Conatast mira facie membrisque coorta, *Androgynum interutrasque nec utrum, utrimque remotum* „. — L'immaginosa audacia stilistica di Empedocle in questo frammento non può rendersi in italiano. Nel testo l'ultima parte del v. 4 è: *σκιεροῖς ἠσκημένα γυίοις*; il Diels aveva prima proposto *στειροῖς*, perchè tali esseri dovettero essere sterili, o *σκιροῖς*, ma ora ritorna alla tradizione manoscritta, confrontando giustamente *δάσκιον γενειάδα* AESCH. *Prom.* 316; SOPH. *Trach.* 13. La traduzione letterale sarebbe: " adorne di membra ombrose „, ma con *γυίοις* si allude quasi certamente alle membra genitali (cfr. fr. 62, 8 e LUCREZIO cit. s.). Anche Phanes, il *primonato* degli esseri nel mito orfico, è androgino (vedi s. p. 211). *Σκιερός* (*ombroso, oscuro*) ha probabilmente un valore più complesso e indeterminato che non *ombroso*; perchè può alludere, sia alle membra genitali vellose, sia a quell'adombra-

*** 61 *a* (= 154 Diels).**

⟨Non anco il sole reggeva sicuro e immutato il suo corso⟩,

---

mento strano e misterioso di due esseri che v'è nella creatura ermafrodita (cfr. Lucr. loc. cit., Ov. *Met.* IV 377 sgg.). Ritenendo i due sensi commisti nell'espressione, il testo acquista maggior valore poetico. Per simili esseri mostruosi nel mito, v. oltre il frammento orfico citato in n. a fr. 60, anche Pausania VII 17, 10. Aristotele (in *Phys.* II 8, 199 *b*, 10) si domanda se anche nei vegetali si producessero simili esseri mostruosi (*ἀμπελογενῆ ἐλαιόπρῳρα* come egli dice, per imitazione dell'empedocleo *βουγενῆ ἀνδρόπρῳρα* fr. 61, 2), donde appare che Empedocle non ne aveva parlato, ciò che conferma anche Simplicio (*Phys.* 382, 27 sgg) *εἰ μὲν γὰρ ἔστιν, ἀτόπως αὐτὰ παραλέλοιπεν Ἐμπεδοκλῆς.*

*** 61** *a*. È il fr. 154, posto dal Diels fra i frammenti incerti. Ma credo si possa, per le ragioni che dirò, avere sufficente fiducia che sia d'Empedocle, non meno che il fr. 27 *a*, citato anch'esso senza nome d'autore (v. n. *ad loc.*), e pure accolto senza contestazione dal Diels fra i versi di Empedocle. Il frammento è citato, anonimo, da Plutarco *de esu carn.* I 2 p. 993 C, che parlando d'un'età antica e selvaggia del mondo dice: *ἔτι μὲν οὐρανὸν ἔκρυπτεν ἀὴρ καὶ ἄστρα, θολερῷ καὶ δυσδιασταοῦντι πεφυρμένος ὑγρῷ καὶ πυρὶ καὶ ζάλαις ἀνέμων. ʻο ὔ π ω δ' ἥ λ ι ο ς ἵδρυτο ἀπλανῆ καὶ βέβαιον*

ἔ χ ω ν δ ρ ό μ ο ν, ἠ ῶ
καὶ δύσιν ἔκρινεν, περὶ δ' ἤγαγεν [sc. *δρόμον*] *αὖθις ὀπίσσω*
καρποφόροισιν ἐπιστέψας καλυκοστεφάνοισιν
Ὥραις, γῆ δ' ὕβριστο'

ποταμῶν ἐκβολαῖς ἀτάκτοις, καὶ π ο λ λ ὰ λ ί μ ν α ι σ ι ν ἄ μ ο ρ φ α καὶ πηλοῖς βαθέσι καὶ λόχμαις ἀφόροις καὶ ὕλαις ἐξηγρίωτο. Anche le parole che seguono alla citazione dei versi, contengono probabilmente, se non tutte, almeno in parte, elementi tratti dal testo poetico, e dicono: " (ma invece vessata era la terra) da tumultuosi efflussi di fiumi, e molta parte d'essa era selvatica, desolata per paludi [*πόλλα λίμναισιν ἄμορφα* probabilmente è parte d'un verso] e per profondi pantani ed infruttifere boscaglie e foreste ". I versi furono attribuiti ad Empedocle dal Wyttenbach, approvato dal Diels, per il solo fatto che in quest'operetta di Plutarco sono

discernendo l'albe e i tramonti, nè sempre, in suo volgere,
[lo riconduceva

---

ricordi (v. I 7 p. 996 B) d'Empedocle e citazioni di frammenti empedoclei (fr. 126 cit. senza nome d'autore p. 998 C; per altre presunte citazioni v. fr. 154 *a*, 154 *b*). Ma credo di poter provare che vi son altre ben più valide ragioni per ritenere che il frammento sia veramente empedocleo. Infatti nella testimon. A 70 si parla di un periodo del mondo (in cui sorsero i vegetali sulla terra innanzi che gli animali) prima che il sole si diffondesse nel cielo, e distinte fossero le notti dai giorni (*πρὶν τὸν ἥλιον περιαπλωθῆναι καὶ πρὶν ἡμέραν καὶ νύκτα διακριθῆναι*), precisamente come in questi versi che Plutarco cita. E l'espressione della testimonianza di Aezio, *πρὶν ἡμέραν καὶ νύκτα διακριθῆναι* corrisponde al testo poetico citato da Plutarco *οὔπω... ἠῶ καὶ δύσιν ἔκρινεν* [Non è impossibile che anche *περιαπλωθῆναι (τὸν ἥλιον)*, espressione alquanto strana e messa in dubbio a torto, sia desunta dal testo di Empedocle, e che il verso a cui apparteneva si possa presso a poco così ricostruire, dal testo di Plutarco e di Aezio *οὔπω δ' ἠέλιος περιαπλωθεῖσι φάεσσι* (cfr. fr. 48)]. Per di più corrisponde alla testimonianza empedoclea anche l'accenno del testo di Plutarco ad un periodo in cui la terra era vessata da inondazioni, e il mondo era ancora nel contrasto degli elementi sì che l'acqua, il fuoco e i venti si combattono: v. infatti A 66 e particolarmente la testimonianza di Tzetze, da me aggiunta ivi. Modificazioni nel corso del sole sono anche ricordate in A 58; 75. Così pure giovano a provare che questo frammento appartenga ad Empedocle altre testimonianze di Tzetze: *Proem. in Il.* v. 287 sgg. *μετὰ τὴν κοσμογένειαν καὶ τὴν εὐαρμοστίαν... ζάλη* [cfr. nel testo di Plut. *ζάλαις*] *δεινὴ καὶ σύγχυσις γέγονε τῶν στοιχείων, ὡς καὶ ὁ φυσικὸς φησὶν Ἐμπεδοκλῆς ἐκεῖνος· ποτὲ μὲν γὰρ ὁ κάθυγρος ἀὴρ ὑπερνικᾷ, ὁ ζοφερός, ὁ κάθυγρος, ὁ συντεθολωμένος* [cfr. nel testo di Plutarco, *ἀὴρ... θολερῷ καὶ δυσδιαστατοῦντι πεφυρμένος ὑγρῷ*] *ὃ Ἀθηνᾶν* [cfr. fr. 6, 2] *εἰρήκαμεν· ὁτὲ δὲ ὁ πυρώδης ὑπερνικῶν* [cfr., nel testo di Plutarco, *καὶ πυρί*]: *Ex.* Il. 42, 17, *καὶ τὸν ἥλιον δὲ ὁ αὐτὸς διὰ τὸ ἄτακτόν φησι τῆς φορᾶς καὶ ἀστήρικτον* [cfr. nel testo di Plut. *οὔπω δ' ἥλιος ἵδρυτο ἀπλανῆ καὶ βέβαιον ἔχων δρόμον*] *τοσοῦτόν τι τῇ ἡμερησίῳ βραδύνειν πορείᾳ, ὅσος νῦν καιρός ἐστιν ὁ ἑπτάμηνος* [cfr. A 75]. Come si vede, non mancano neppure singolari coincidenze

precinto dall'Ore [stagioni] feconde di frutti, coronate [di bocci di fiori;
ma vessata era la terra.....

---

verbali. Non privo di valore, per assegnare questo frammento ad Empedocle, è il fatto che un'imitazione di questi versi si trova, per quanto io credo, in Lucrezio che così ampiamente imitò l'opera di Empedocle. Vedi infatti LUCR. III 1005 sg. " *annorum tempora* (= Ὧραι cfr. infra *aevo florente puellae*), *circum Cum redeunt* foetusque ferunt variosque lepores ", dove *foetusque ferunt variosque lepores* è probabilmente suggerito da *καρποφόροις* e *καλυκοστεφάνοισιν,* ma anche più persuasivo è il confronto tra *circum cum redeunt* e *περὶ δ' ἤγαγεν αὖθις ὀπίσσω.* Infatti l'espressione latina *circum ... redeunt* è alquanto ardita, tanto che il Lachmann annotava: " *circum* redire quid sit non intellego ", e il Merrill: " 'circum redire' is for *circumeuntes redire*; here again *egestas linguae* troubled him ": ma se si esamina il passaggio dall'espressione di Empedocle a quella di Lucrezio, si vede l'origine del felice ardimento lucreziano. Empedocle dice che il sole riconduce intorno alla terra il suo corso in compagnia delle stagioni (Ore); Lucrezio, più audacemente, omette di parlare dell'orbita del sole, e dice addirittura che le stagioni *intorno ritornano.* La stessa espressione greca, *περὶ δ' ἤγαγεν αὖθις ὀπίσσω,* ha suggerita la struttura latinamente assai audace *circum* (= *περὶ*) ... *redire*, con l'inserzione di *cum*, come in greco fra la preposizione e il verbo è inserito il *δέ.* Per queste ragioni credo, come ho detto, che il fr. anonimo possa con sufficente sicurezza porsi fra quelli empedoclei, e che il luogo che più probabilmente gli si conviene sia quello indicato dalla testimonianza A 70, cioè avanti il sorgere dei primi organismi animali. Plutarco poi si servì di questo frammento che descriveva un'età primeva del mondo, per introdurlo in un suo contesto in cui si scusano i primi viventi, se in tale condizione si diedero ai cibi animali. Ma se si osserva la testimonianza A 70, si vede che gli animali, secondo Empedocle, si produssero quando già l'età del mondo era avanzata (v. ivi [ARIST] *de plant.* 817^b 35 *eo completo generabatur animal*); ciò che fa credere che quanto vi è di empedocleo nel testo di Plutarco siano solamente i versi e, in parte, le parole che immediatamente precedono e seguono; infatti nel resto del passo sono re-

62.

Orsù, odi da ciò [che ti dirò], come dei maschi e delle [molto lagrimevoli femine

---

sidui di versi giambici, cioè non certo desunti da Empedocle. Quanto alla lezione dei versi di Empedocle, non vedo ragione di mutare, con il Diels, la lezione dei codd. (nel penultimo verso) *καρποφόροισιν ἐπιστέψας* in *καρποφόροις συνεπιστρέψας*; la lezione dei codici serba un'ardita immagine empedoclea che non abbiamo diritto di toccare; le floride e feconde stagioni sono veramente il serto dell'anno ricorrente: con qualche somiglianza il Foscolo (*Sonetto, Alla sera*) "... a me sì cara vieni, O sera! E quando ti corteggian liete Le nubi estive e i zeffiri sereni... „. *Καλυκοστέφανος*, come già osservò il Diels, è anche in Bacchilide V 98 *καλυκοστεφάνου σεμνᾶς ... Ἀρτέμιδος λευκωλένου*. A quanto credo, un' imitazione di questi versi è anche in un frammento orfico sulla nascita di Afrodite, ciò che conferma ancora la paternità di Empedocle, perchè Empedocle è fra i poeti quello che più lasciò tracce negli orfici: v. fr. 140 Abel *περιτελλομένου δ' ἐνιαυτοῦ Ὥραις καλλιφύτοις τέκ' ἐγερσιγέλωτ' Ἀφροδίτην Ἀφρογενῆ*... Per le Ore nel mito religioso v. Roscher *Ausf. Lex. d. gr. u. röm. Myth.* I, 2712 sgg.: anche Ovidio *Met.* II 118 le ricorda unitamente al sole. Nel culto attico esse sono *Θαλλώ, Αὐξώ, Καρπώ*, come personificazioni della Natura, nella Primavera, Estate, Autunno. Nei monumenti figurativi se ne hanno frequenti rappresentazioni; notevole è particolarmente la pittura vascolare riprodotta in Fustwaengler-Reichhold, *griech. Vasenmalerei* tav. 123 (circa 500 a. Chr.), ove sono rappresentate reggenti frutta e ramicelli (come negli epiteti empedoclei); e notevole è pure che spesso nei monumenti plastici esse appariscono danzanti, tenendosi per mano, in cerchio (v. p. e. Hauser in "*Jahreshefte des österr. archäol. Inst.* „ 1903 tav. 6-8: l'originale, c. 4° sec. a. Chr.), come le raffigurano Empedocle e Lucrezio.

62. Per la teoria v. s. p. 245 e Appendice II § 13. Simplicio (*Phys.* 381, 29) attesta che questo frammento si trovava nel *secondo libro del poema fisico.* Si tratta, come abbiamo mostrato nello studio e nell'Appendice cit. s., della zoogonia del *mondo della Contesa*, cioè del mondo in cui viviamo. In questo periodo gli esseri non nascono da membra separate, ma da *masse integre* (*οὐλοφυεῖς τύποι* v. 4), in cui non v'è ancora

i notturni germogli fece gemmare il fuoco sceverandosi,
poichè il messaggio non è vano nè stolto.
Primieramente integre forme [masse] di terra germinavano —
commiste di giusta parte d'acqua e d'ardore [fuoco] —
cui il fuoco sospingeva, volendo al suo simile congiungersi:
nè pur esse mostravano ancora l'amabile forma delle membra,
nè voce, nè il membro ch'è indigeno ai maschi.

---

distinzione di membra, nè di tessuti organici (v. Appendice). Simplicio (l. c.) avverte che questi versi stavano *πρὸ τῆς τῶν ἀνδρείων καὶ γυναικείων σωμάτων διαρθρώσεως*, cioè prima che Empedocle descrivesse come si dovette effettuare questa articolazione dei corpi maschili e femminili. — V. 1. *ἀνδρῶν τε πολυκλαύτων τε γυναικῶν*, ho tradotto letteralmente " dei maschi e delle molto lagrimevoli femine ", ma, come osserva il Diels (*Poet. Philos.* ad loc.), probabilmente l'aggettivo va riferito *ἀπὸ κοινοῦ* sia agli uni che alle altre. Ho reso *ανδρῶν* con " maschi " e *γυναικῶν* con " femine ", perchè in greco possono designare il maschio e la femina anche di animali (cfr. anche fr. 63), e da queste " masse integre " nacquero sia gli uomini che gli animali (v. *Appendice* II § 4). Già conosciamo questa nota di pessimismo empedocleo, essa è già nell'orfismo (v. l. c. s. p. 211 n.). Similmente PARMEN. 12 4 *στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος*. — V. 2. " I notturni germogli " *ἐννυχίους ὀρπηκας*. Il Karsten interpreta: " ut discas, quomodo nocturno coitu liberi gignantur ": ma non mi persuade, perchè questi primi esseri non nascono da coito venereo, ma bensì dalla terra. Si intenda invece *notturni*, perchè sorgono dalle latebre oscure della terra. Il fuoco sotterraneo (v. fr. 52) tende a ricongiungersi con quello celeste (v. v. 6) per l'attrazione del simile (v. fr. 37, cfr. 110, 9); esso infatti opera nel crescere dei vegetali (v. A 70) e degli animali (v. A 77). — V. 3. Cfr. 17, 26 e n. ivi. — V. 4. " masse integre " *οὐλοφυεῖς τύποι*, per il confronto con il mito del *Convivio* di Platone v. l'Appendice c. s.; cfr. anche per Lucrezio ed Epicuro, Appendice IV § 2. — V. 5, " giusta parte " *αἶσα*; *αἶσα* vuol dire la parte concessa dal destino, qui deve indicare che le proporzioni sono eguali fra gli elementi commisti. Si noti che in questi primi esseri non è ancora l'aria, che è parte dell'organismo animale (fr. 98; 109). — V. 7 sg. Infatti

63.

... ma divisa è la natura delle membra, parte nel [seme] virile,

[parte nel seme femminile].

64.

Anche la Brama s'aggiunge che per l'occhio rammemora.

---

in questi esseri non s'è formata ancora distinzione di membra nè sono organi. Espressamente dice Empedocle che non avevano organi sessuali, perchè i nuovi esseri che si produssero poi non furono procreati per generazione sessuale da queste " masse integre ", ma si formarono nel loro interno, come ho mostrato nell'Appendice cit. sopra § 13. — Dopo questo fr. deve probabilmente seguire il fr. 32, v. n. ivi.

63. Aristotele così cita questo verso, *de gen. an.* I 18, 722 *b*, 10: " dice Empedocle che nel seme maschile e femminile è come un *simbolo* [cioè una contribuzione, una parte, del corpo che si genererà], e da nessuno dei due, per sè, proviene un intero essere [segue il fr.] ". Altrove IV 1, 764 *b*, 3 (cfr. GALEN. *de semine* 3) dice che le parti del nascituro sono divise nei due semi, onde nasce il desiderio dell'accoppiamento, per produrre l'intero essere. Questo s'adatta alla dottrina mistica di Empedocle: cfr. PLAT. *Conv.* 191 D, e 192 E, citato come epigrafe ai frammenti. Cfr. LUCR. IV 1229: " semper enim partus duplici de semine constat ". Per l'espressione *μελέων φύσις* (" la natura delle membra " = le membra) cfr. PARM. 16, 3; 10, 5 e le frequenti circonlocuzioni con *natura* in Lucrezio (natura aquai, ferri, ecc.). La citazione di Aristotele lascia il periodo interrotto al fine del primo verso, ma ciò che seguisse nel secondo è agevole congetturare: il Diels integra ⟨*ἡ δ' ἐνὶ θηλείης δίχ' ἑκάστῃ σπέρματι κεύθει*⟩. Non bene traduce il BURNET: " part of it in men's and part in women's (body) ".

64. PLUT. *quaest. nat.* 21, 917 E, spiega che si parla del ricordo dei piaceri d'amore, cfr. A 72 e n. ivi; onde acutamente il Diels corresse la lezione ms. *ἀμμίσγων* in *ἀμμιμνῄσκων*. — *Πόθος*, " Brama " è spesso usato dai poeti come un'allegorizzazione divina, qui è probabilmente l'Amicizia,

65.

... in pure sedi s'effusero [i due semi]: e femine ne [nascono,
se s'abbattono nella parte fredda, ⟨ se il contrario avviene [nascono maschi ⟩.

66.

bifidi prati... di Afrodite

---

cfr. 17, 20 sgg.; 21, 8. Cfr. Lucr. IV 1057: " namque voluptatem praesagit muta cupido ". Per l'ultima parte vedi Æsch. *Agam.* 419 ὀμμάτων δ' ἐν ἀχηνίαις ἔρρει πᾶσ' Ἀφροδίτα. Plutarco, *loc. cit.*, specifica che Empedocle in questo verso parlava *degli uomini* (ἐπ' ἀνθρώπων), aggiunta anche più significativa in quanto che Plutarco invece tratta di animali. Nota che anche Plutarco parla ivi (come Aezio in A 72) della sovrabbondanza del cibo come causa dell'eccitamento sessuale per gli animali: ἢ διὰ πλῆθος τροφῆς [Aet. A 72 πυκνωθείσης τῆς τροφῆς], ὄντως ἐν πλησμονῇ κύπρις, ἀφθονία γὰρ τροφῆς τὸ γόνιμον περίττωμα ποιεῖ καὶ φυτοῖς καὶ ζῴοις [cfr. fr. 77-78 καρπῶν ἀφθονίῃσι, e particolarmente A 70 τοὺς δὲ καρποὺς περιττώματα εἶναι κτέ.]; cfr. n. ad A 72, ove ciò che si dice della " sovrabbondanza dell'alimento " può forse riferirsi, secondo il cfr. con Plutarco, anche ai vegetali.

65. Vedi A 81. " Pure sedi " (καθαροῖσι), cioè parti dell'utero; καθαροῖσι " pure ", dice il Diels, " per mezzo della mestruazione ", infatti καθαίρομαι è l'espressione corrispondente nel linguaggio medico greco (cfr. Sorano in A 80). Anche il testo di questo frammento, citato da Aristotele, è incompiuto: la seconda parte del v. 2 fu integrata così dal Diels ⟨τὰ δ' ἔμπαλιν ἄρρενα θερμοῦ⟩. Del resto il senso è chiaro, data la teoria che conosciamo da A 81.

66. In senso erotico " prati ", o " pratelli ", è pure nella nostra poesia: vedi anche Eurip. *Cycl.* 170 sg. μαστοῦ τε δραγμὸς καὶ παρεσκευασμένου Ψαῦσαι χεροῖν λειμῶνος. — Κῆπος, giardino, è usato con il medesimo significato. Lo scoliasta di Euripide *Phoen.* 18 cita il fr. a proposito dell'espressione di Euripide (*ad loc.*) μὴ σπεῖρε τέκνων ἄλοκα, e precisa: " 'bifidi prati di Afrodite (σχιστοὺς λειμῶνας Ἀφροδίτης)' nei quali è la genesi dei nascituri ". Il Diels integra ⟨εἰς⟩ σχιστ. che paleo-

67.

Ove è più calda la matrice divien feconda di parto [maschile,
e perciò bruni sono gli uomini e più virili,
e più vellosi pure.

---

graficamente è assai ingegnoso, ma non è però certo. In un frammento dubbio di Parmenide (fr. 20) ricorre l'espressione ἄλσος... Ἀφροδίτης, però in altro senso: LUCR. IV 1107 ha " *muliebria arva* ", cfr. *ibid.* 1273.

67. Vedi A 81; cfr. PARMENIDE fr. 17 δεξιτεροῖσι μὲν κούρους, λαιοῖσι δὲ κούρας. Allo stesso modo nella prima generazione dalla terra, i maschi nacquero nelle regioni più calde, v. A 81. Va notato anche che nel *mondo*, la *destra* è al tropico estivo A 50: e appunto la parte destra dell'utero è la più calda, secondo Empedocle, ed ivi son concepiti i maschi, vedi CENSOR. in A 81, e GALEN. *ad Hippocr. Epid.* VI 48, che cita così questo frammento: " Che il feto maschile sia concepito nella parte destra dell'utero affermarono anche altri dei più antichi, infatti Parmenide così dice: ' nella parte destra son concepiti i maschi, nella sinistra le femmine ' ed anche Empedocle così si esprime [segue il fr. 67] ". Anche qui il microcosmo riproduce il macrocosmo (cfr. 20; 76). Nello stesso senso è notevole la poetica osservazione di Platone *Menex.* p. 238 A: " Non già la terra imita la donna nel farsi feconda e generare, ma bensì è la donna che imita la terra ". Per la causa del maggiore o minor calore dell'utero v. A 81. — V. 2. " Più virili gli uomini " ἀνδρωδέστεροι ἄνδρες (cfr. fr. 3, n.; 58 n.), una simile duplicazione poetica di concetti è in ESCHILO *Agam.* 103 θυμοβόρον φρένα λύπης; cfr. CATULLO LXIV 330: " flexanimo mentem perfundat amore ". Che la lezione ἀνδρωδέστεροι debba essere conservata credo risulti anche da HIPPOCR. π. διαίτης, I 28 sg. (VI p. 502 sgg. Littré), il quale, in un passo in cui sono evidenti influssi empedoclei (cfr. l'uso frequente di ἐπικρατεῖν con EMP. fr. 26, 1 sg.) dice: τὸ δὲ θῆλυ γίνεται κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον· ἢν μὲν ἀπ' ἀμφοτέρων θῆλυ ἀποκριθῇ, θηλυκώτατα καὶ εὐφυέστατα γίνεται. Empedocle, come si vede dai fr. citati, ama questi artifizi, che divennero poi cari alla retorica della scuola siciliana. Anche l'osservazione del color bruno degli uomini, che son generati

68.

Nel decimo [giorno] dell'ottavo mese [il sangue] si fa [bianco siero.

69.

bifeconde.

70.

pelliccia.

71.

E se, intorno a queste cose, ancor manchevole è in alcun [punto la tua fede,
come, cioè, dall'acqua, dalla terra, dall'etere e dal sole,
insieme commisti, siano sorte tante forme e colori
degli esseri mortali, quanti ora son stati prodotti, armo-[nizzati da Afrodite...

---

dove è più caldo l'utero, si riconnette alla similitudine del macrocosmo, poichè nelle regioni più calde le razze umane son brune.

68. Dalla citazione di Aristotele *de gen. an.* IV 8, 777 *a*, 7, si rileva che secondo Empedocle il latte materno (di cui si parla in questo verso) era un corrompimento del sangue. Confronta la simile ipotesi per spiegare l'umor lagrimale in A 78.

69. Detto delle donne, per cui due possono essere i periodi della generazione, dopo 7 o 9 mesi (cfr. A 75), come avverte Proclo nella citazione (*in remp.* II 34, 25 Kroll.).

70. Ruphus *Ephes.* 229 p. 166, 12 Daremberg: citando questa espressione di Empedocle, avverte che due essendo le membrane che avvolgono il feto, e l'una più sottile e molle, questa era chiamata **ἀμνίον** da Empedocle: **ἀμνίον** propriamente vorrebbe dire " pelliccia di montone „ [cfr. anche Pollux, II 223].

71. Empedocle doveva spiegare la possibilità di tante strutture e così diverse, risultanti da soli quattro elementi, per mezzo delle differenti proporzioni in cui sono mescolati (cfr. fr. 96; 98). Ora se si osserva che il paragone dei pittori nel fr. 23 è appunto dato per provare che da *quattro colori* (v. A 92) in varie mescolanze (**ἁρμονίῃ** 23, 4) possono ritrarsi tutti gli esseri mortali (cfr. **θνητῶν** 23, 10; 71, 3) si vede che, come ho detto nella nota a quel frammento, *questi frammenti debbono congiungersi* in quest'ordine 23; 71; 72. Difatti in 23 e 71 sono ricordati *forme* (**εἴδη**) e *colori* (23, 3, 5;

72.

... come gli alti alberi e i marini pesci...

73.

... così anche allora Cipride [prese] la terra, e poichè [l'ebbe intrisa di pioggia,
ne foggiava le forme [dei vari esseri] e [le] diede al [rapido fuoco che le assodasse.

71, 3) e in fr. 72, che indubbiamente appartiene al medesimo contesto del fr. 71, sono pure nominati insieme *alberi e pesci* come 23, 6-7; finalmente in 71, 4 si parla di forme e colori di esseri *armonizzati*, *συναρμοσθέντα*, da Afrodite, e in 23, 4 di *ἁρμονίαι* dei colori. Afrodite *armonizza* gli esseri, cioè li compone con mescolanze proporzionali di elementi (v. fr. 75; 73; 96: 98), come i pittori, mescolando in giuste proporzioni i colori, riproducono le cose. Anche in *συναρμοσθέντα* è il valore etimologico di *connettere insieme* più cose (cfr. n. a 22, 1, 4 ed anche 22, 5 *ὁμοιωθέντα*). Per l'unione dei due frammenti si noti ancora che in 71, 1 si parla di una "*fede manchevole*" cioè di una verità non sufficientemente provata, ed in 23, 9, dopo l'esempio che si reca, *si esclude la possibilità ormai di ogni dubbio.* I fr. 23 e 71 erano accostati dal Karsten (che però non si soffermò a rilevare le ragioni specifiche della loro connessione), ma poi furono disgiunti dagli altri editori.

72. Dalla fonte, Athen. VIII 334 B, sappiamo che Empedocle aveva trasferito il nome *καμασῆνες*, da una sorta di pesci a tutti i pesci in generale: la stessa espressione è in fr. 74. Il frammento deve appartenere all'enumerazione annunziata dal fr. 71, v. 71, 2.

73. Per la connessione di questo frammento con il fr. 34 v. n. ivi. Ὧς leggo con i manoscritti di Simplicio e non ὡς con il Diels; si tratta infatti di un unico paragone con il fr. 34. — V. 1. "pioggia" è chiamato l'elemento acqueo, v. fr. 21, 5; 98, 2. — V. 2. Non accetto la lezione del Diels *ἴδεα ποιπνύουσα* (für Wärme sorgend) per mss. *εἴδεα ποιπνύουσα* Fc (*εἰ δὲ ἀποιπνυιοῦσα* A): infatti la lezione *εἴδεα ποιπν.* credo sia esattissima e non vada mutata. Chi impasta il pane o focacce dà alla pasta una determinata forma prima di porla al fuoco; così pure Cipride, per formare gli esseri, non si deve essere contentata di impastare l'acqua

74.

... guidando [essa] il popolo dei fecondi pesci inviso alle [muse.

---

con la terra, ma deve avere data una forma conveniente alle varie creature così foggiate, prima di indurire al fuoco la massa impastata. Affatto ozioso è invece *ἴδεα ποιπνύουσα* del Diels, perchè Cipride non ha bisogno di apprestare il fuoco, che è uno dei quattro elementi primevi che si aggregano in tutte le cose (cfr. fr. 96; 98). Invece anche Platone nel *Timeo* p. 73, in un passo in cui ha presente questa parte del poema di Empedocle, allude più volte alla forma in cui la divinità foggia le mescolanze degli elementi, per produrre i primi esseri. Ma vi è di più: Simplicio attesta che il nostro frammento veniva poco dopo (*μετ' ὀλίγα*) il fr. 71; ora in quest'ultimo (71, 3 sg.) si parla degli *εἴδη θνητῶν*, cioè delle *forme* degli esseri mortali, commisti dagli elementi, per opera di Afrodite (fr. 73, 1 Cipride): ciò che mostra che la lezione *εἴδεα*, data dai mss., corrisponde anche al senso dell'intero passo di Empedocle; similmente in fr. 23, 5 Empedocle ha *εἴδεα πορσύνουσιν* (*γραφέες*) come qui *εἴδεα ποιπνύουσα*, in un paragone tratto dalle arti come in fr. 34 + 73; cfr. anche fr. 125 *εἴδε' ἀμείβων*, e fr. 135, 16 sg. *ἔθνεα... θνητῶν παντοίαις ἰδέῃσιν ἀρηρότα*. Dopo ciò non mi pare vi possa essere più dubbio che la vera lezione sia quella dei mss., cioè *εἴδεα*, ancora conservata dal Karsten e mutata poi in vario modo (*αἰθέρ' ἐπιπνείουσα* Stein; *ἡδὺ δ' ἐπιπνείουσα* Panzerbieter ecc.). *Εἴδεα ποιπνύουσα* vuol dire " presa cura delle loro forme " (cioè degli esseri che formava, *θνητῶν*), cfr. fr. 87 *ἀσκήσασα*; Pind. *Pyth.* X 101 *ἐμὰν ποιπνύων χάριν*; v. anche il *Thesaurus* ad voc. Con questa creazione degli esseri cfr. anche *Genesi* II 7. Il Diels, in *Poet. Philos.* ad loc., trovava necessario il ricordo anche del quarto elemento l'*aria*, ma tale necessità non v'è, perchè anche nel fr. 96 (formazione delle ossa) sono ricordati solo questi medesimi tre elementi: *terra, acqua, fuoco* e nello stesso ordine. Secondo attesta Simplicio (*de caelo* 530, 5), il fr. 73 veniva poco dopo il fr. 71: per la collocazione del fr. 71 vedi n. ad esso. Cfr. anche p. 206 n.

74. Probabilmente il soggetto è *Afrodite* (l'Amicizia). Gli animali nascono tutti dalla terra, perciò i pesci dalla terra debbon passare all'acqua: cfr. A 72. " Invisi alle muse " *ἄμουσοι*, sono chiamati i pesci, perchè muti.

75.

d'essi [animali e vegetali], quanti al di dentro fitti ed al [di fuori porosi si rappresero,
per l'arti di Cipride tal flaccidità avendo in sorte otte-[nuta...

76.

Così è delle conchiglie dal grave dorso ch' han dimora [nell'onde,

---

75. V. 1. " D'esse (cose) „ *τῶν δ' ὅσ(α)*: il Diels crede che qui si parli degli animali, e traduce: *Von den* (*Thieren*); ma Simplicio, che cita il passo, dice poco prima, *de caelo* 529, 19 sg., *τὰ δὲ μιγνύμενα ποιεῖ τὰ θνητὰ καὶ ζῷα καὶ φυτά*: come si vede dunque, si tratta tanto di animali come di vegetali (frutti col nocciolo e molle polpa [v. fr. 80], arbusti con la tenera corteccia, ecc.). Così pure nel v. 2 ho preferito tradurre *παλάμῃσιν* con " arti „ confrontando 2, 1; 4, 9, e n. ivi, anzi che " mani „ come invece traduce il Diels; cfr. fr. 87 *γόμφοις*, 96, 4 *κόλλῃσιν*. V. anche 95 n. " Flaccidità „ *πλάδη* (cfr. *πλαδάω*, essere umido, flaccido) s'intende della parte esterna di questi esseri. Il fr. è citato da Simplicio, *De caelo*, 530, 8 dopo il fr. 73, con questa indicazione, " ed ancora „ (*καὶ πάλιν*).

76. Plutarco (*Quaest. conv.* I 2, 5) spiega citando: " e tu vedi che anche la divinità, " sommo artefice „ come dice Pindaro [fr. 57], non sempre *dispone il fuoco in alto e in basso la terra*, ma secondochè è richiesto dalle necessità dei corpi, come dice Empedocle [segue il fr.] „: i versi 2, 3 son citati pure da Plutarco in *de fac. orb. lun.* 14 p. 927 F. Come si vede, Empedocle fa tale osservazione come se fosse un'apparente infrazione al modo consueto in cui si dispongono le sostanze a seconda del peso, perchè appunto nell'universo la terra è *in basso* (secondo il modo comune di esprimersi, che segue qui anche Plutarco, cioè *nel mezzo* del cosmo). Anche qui come in frr. 20; 67, abbiamo il poetico adombramento del corpo animale come il microcosmo; e di fatto nel corpo, di regola, nel mezzo sono le parti sode (ossa), cfr. fr. 75. La terra è l'elemento più grave v. 21, 6; cfr. A 67. -- V. 1. La fine del verso 1° nei mss. di Plutarco è *ἐν κόγχαισι θαλασσονόμους βαρυνώτοις*: una correzione è necessaria, ma prefe-

delle buccine e delle testuggini ch'hanno pelle petrigna:
ivi vedrai la terra risiedere sul sommo del corpo.

77-78.

Fiorirono ⟨gli alberi⟩ perenni di fronda e di frutta
con inesausta dovizia di frutti, per [giusto temperamento de]
[l'aria, tutto l'anno.

---

risco seguire la volgata **ϑαλασσονόμοις** anzi che correggere **ϑαλασσονόμων** con il Diels, sia per le evidenti ragioni paleografiche, sia perchè i tre dativi seguenti e i due aggettivi dati a **κόγχαισι** in tal modo, rendono bene, con la loro gravezza e con felice onomatopeia, il fenomeno fisico che si descrive; così pure nel verso seguente sono tre genitivi plurali. L'uso di due aggettivi apposti ad un solo sostantivo è tutt'altro che raro nella poesia greca e latina (Empedocle in 4, 3 ne ha addirittura tre: *πολυμνήστη λευκώλενη πάρϑενε Μοῦσα*), e spesso è voluto ad arte, benchè questo artifizio non sia stato sempre osservato dagli editori, che hanno così offuscata una bellezza del testo. Per esempio in Lucr. I 257: " hinc fessae pecudes pinguis per pabula laeta Corpora deponunt "; *pinguis* è la lezione dei mss. e benissimo i due aggettivi rendono la gravezza dei pingui armenti, eppure tutti gli editori, eccetto il van der Valk, hanno *fessae pingui*, benchè Lucrezio stesso unisca altrove due aggettivi con un sol sostantivo: I 898 " vicina cacumina summa "; cfr. II 600: **ϑαλασσονόμ.** è anche in Nonno XXXVII 265. — V. 2. **λιϑόρρινος** è detta la testuggine anche nell'Inno Omerico ad Ermete (v. 48). — L'assonanza dei tre dativi nel v. 1 (secondo la lezione da me seguìta) e dei tre genitivi nel v. 2, corrisponde all'artifizio retorico di Empedocle, estesosi poi nella retorica siciliana, cfr. fr. 131, 4 (= 109 *a*) **ἀμφὶ ϑεῶν μακαρῶν ἀγαϑὸν λόγον ἐμφαίνοντι**, ciò che conferma la lezione **ϑαλασσονόμοις**: cfr. anche fr. 154, 3 (= 61 *a*).

77-78. Si tratta evidentemente di un'età dell'oro del mondo; probabilmente, a quanto credo, nel mondo dell'Amicizia (v. s. p. 230). Teofrasto cita questo frammento (*caus. plant.* I 13, 2) accoppiandolo alle simili finzioni dei poeti, e aggiungendo che, secondo Empedocle, il fenomeno descritto avveniva per una speciale mistura dell'aria (donde **κατ' ἠέρα** v. 2). Plutarco (*Quaest. conv.* III 2, 2) dice che la verzura perenne era spiegata da Empedocle con la giusta mistura e con la sim-

79.

... così primieramente producon uova gli alberi snelli [degli ulivi.

80.

... donde tardi maturano i melograni e succose sono le [mele.

81.

Il vino è acqua putrefatta nel legno, [penetratavi] dalla [corteccia.

82.

... d'ugual natura i crini e le foglie e le fitte ali degli [uccelli
e le squame nascono sulle salde membra...

---

metria dei pori, donde ben si distribuisce l'alimento. Date queste spiegazioni fisiche, è affatto giustificata l'opinione del Diels che attribuisce questi versi al *poema fisico* anzi che al *poema lustrale* (cfr. fr. 130). La fonte comune di queste imaginazioni nei poeti greci è la descrizione dei giardini di Alcinoo; Hom. *η* 114 sgg. *ἔνθα δὲ δένδρεα μακρὰ πεφύκει τηλεθόωντα... Τάων οὔποτε καρπὸς ἀπόλλυται οὐδ' ἀπολείπει Χείματος οὐδὲ θέρευς, ἐπετήσιος, ἀλλὰ μάλ' αἰεὶ Ζηφυρίη πνείουσα τὰ μὲν φύει, ἄλλα δὲ πέσσει*: cfr. Pind. *Ol.* II 78 sgg.

79. Aristotele (*gen. an.* I 23: cfr. Teofrasto *caus. plant.* I 7, 1) approva Empedocle per questo accostamento, che ha sua origine in ciò che come l'uovo oltre il nucleo generativo ha intorno a sè materia che al feto serve di nutrimento, così le bacche hanno un nucleo (da cui nasce il germoglio), attorno a cui la polpa fa lo stesso ufficio. Del resto Empedocle ama accostare vegetali e animali (cfr. fr. 20; A 70; fr. 82), come aventi un'unica natura.

80. Questo doveva spiegare Empedocle con la diversa struttura delle due piante, cfr. A 70.

81. Cfr. il luogo di Plutarco riferito in A 70. Per una simile fermentazione di succhi cfr. 68; Dante, *Purg.* XXV 77 sg.:

Guarda il calor del sol che si fa vino
giunto all'umor che dalla vite cola.

82. Empedocle intravede ciò che il Goethe studierà poi nella morfologia comparata. I versi di Empedocle sono stati

83.

... ai ricci invece
chiome acute di strali inaspreggiano il dorso.

---

imitati da Lucrezio V 783 sgg.: " Principio genus herbarum viridemque nitorem Terra dedit circum collis camposque per omnis, Florida fulserunt viridanti prata colore, Arboribusque datumst variis exinde per auras Crescendi magnum immissis certamen habenis. *Ut pluma atque pili primum saetaeque creantur Quadripedum membris et corpore pennipotentum*; Sic nova tum tellus herbas virgultaque primum Sustulit, inde loci mortalia saecla creavit Multa modis multis varia regione coorta [cfr. fr. 35, 17] „. Ho citato l'intero passo di Lucrezio, perchè se si osserva che era già teoria di Empedocle che i vegetali siano germinati sulla terra prima che gli animali (cfr. A 70), e che Empedocle ha cari questi paragoni fra il macrocosmo e il microcosmo (v. fr. 67 e n. ivi), non è improbabile, a quanto credo, che questo frammento fosse in Empedocle in un contesto simile a quello in cui è in Lucrezio; cosicchè del germinare prima i vegetali che gli animali sulla terra egli desse la stessa causa che dà Lucrezio, cioè il fatto che come i peli, che sono d'ugual natura delle foglie e delle erbe, spuntano sul corpo degli animali prima che il corpo sia atto a compiere le altre funzioni vitali, così pure la terra genererebbe i vegetali prima di produrre altri esseri. Ed un grande ζῷον è appunto il mondo per gli antichi.

83. Plut. *de fort.* 3 p. 98 D: " degli animali alcuni son armati di corna e di denti e di pungiglioni [segue il fr.] „. " Chiome „ (χαῖται): la metafora è più naturale data la teoria espressa nel fr. 82: il Diels annota " imitatur Opp. *Hal.* 2, 372 οὐτάζει (echinus) βελέεσσι χαίτης ὀξυστόμοισιν.....: ἀκανθοβόλος χαίτη bis apud Nicandrum „. Se si osserva che Lucrezio ha imitato ampiamente (in l. V 780 sgg.) quella parte del poema di Empedocle in cui questi descriveva i primi stadi della zoogonia (v. n. fr. 57 sgg.; 61; 82), e che appunto in questa sezione del poema di Lucrezio si tratta dei diversi mezzi con cui le razze animali vinsero nella lotta per l'esistenza (cfr. le parole con cui Plutarco cita questo frammento, e Lucr. 855 sgg.:

Multaque tum interiisse animantum saecla necessest
nec potuisse propagando procudere prolem.

84.

Come allora che alcuno, pensando a suo cammino, s'ap-
[presta il lume,

Nam quaecumque vides vesci vitalibus auris,
aut dolus aut virtus aut denique mobilitas est
ex ineunte aevo genus id tutata reservans.
. . . .
principio genus acre leonum saevaque saecla
tutatast virtus volpes dolus et fuga cervos...),

e se si considera ancora che Simplicio, citando il fr. 61, osserva che, secondo Empedocle, solo si salvarono e sopravvissero quegli esseri animali che risultarono conformati in modo adeguato all'esistenza, si può ritenere probabile, a quanto credo, che questo frammento di Empedocle ricorresse, in proposito di questa teoria, in un passo simile a quello di Lucrezio.

84. Arist. *de sensu* 2 p. 437 *b*, 23 osserva: " pare che Empedocle talora creda che noi vediamo per mezzo del fuoco escente dall'occhio, come prima abbiamo detto [cioè in proposito della teoria di Platone nel *Timeo*]; egli infatti dice così [segue il fr. 84]: talora dunque afferma che così avviene il fenomeno della vista, talora invece per mezzo delle emanazioni che provengono dai corpi visibili ". Vedi su questa teoria s. p. 249, n. 3, cfr. A 86 § 7, n. 2. Alessandro *ad loc.* p. 23, 8 Wendl. commenta ampiamente il passo di Empedocle. Per la dottrina di Platone citata da Aristotele vedi *Timeo* 45 B [trad. Fracc.]: " E di tali organi innanzi tutto [gli dèi secondari] costruirono [cfr. fr. 86 sg.] quelli che apportano la luce, gli occhi, e glieli applicarono nel seguente modo. Di quella parte del fuoco che non ha la proprietà di bruciare, ma sì di darci la mite luce propria del giorno, s'ingegnarono di fare un corpo. Infatti quel fuoco genuino che è dentro di noi germano di questo lo fecero attraverso agli occhi scorrer liscio e condensato, costipando tutto l'occhio, ma più la parte mediana di esso, così che avesse a trattenere tutto l'altro ⟨fuoco⟩, quanto era troppo crasso, e lasciasse filtrare puro questo solo. Quando pertanto vi sia luce diurna intorno a questa corrente della vista, allora, abbattendosi simile con simile e congiungendosi insieme, se ne costituisce un corpo solo di natura conforme, giusta la direzione degli occhi in quel punto dove quello che

vampa di rifulgente fuoco nella notte iemale,
adattando la lucerna che ogni vento deterge,
essa dissipa le folate dei venti procellosi,
e fuori balzandone la luce, quanto più è sottile,
rifulge incontro all'orizzonte con infaticabili raggi:
così allora s'appiattò il fuoco primevo, precinto di membrane
e di sottili tuniche, nella ritonda pupilla,
ed esse erano traforate da canaluzzi mirabilmente disposti,

---

sopraggiunge dal di dentro s'urta con quello che gli cozza incontro dal di fuori. Ebbene, per questa conformità, divenendo tutto questo in conforme disposizione, qualsiasi cosa esso tocchi o qualsiasi altra lui, i moti loro diffondendo per tutto quanto il corpo fino all'anima, produce quella sensazione, per la quale appunto diciamo di vedere „. – Anche in questo frammento abbiamo un'analogia poetica, data come spiegazione scientifica, come in fr. 23; 34; 73; 100. — V. 1 sg., il Diels pone virgola dopo *ἅψας* (che intende nel senso di " accendere „) (v. 3), facendo di *λαμπτῆρας* (v. 3) un'apposizione di *λύχνον* (v. 1); ma, per la distanza del primo termine, la costruzione riesce un poco complicata: più semplice credo intendere, come ho tradotto, facendo *σέλας* (v. 2) apposizione di *λύχνον*, togliendo la virgola dopo *ἅψας* e dopo *νύκτα*, e ponendola dopo *αἰθομένοιο*. In tal modo si ha anche il poetico contrapposto del v. 2, cioè il lume che è fiamma di rifulgente fuoco nella notte iemale (vedi per un'opposizione simile Aesch. *Ag.* 279). — V. 3. Si tratta di lanterne con vetri di corno, come erano usate dagli antichi; è detto che *detergono* i venti, in quanto non lasciano che l'aria spenga il lume: cfr. Hor. *Carm.* I 7, 15: " Albus ut obscuro *deterget* nubila caelo Saepe Notus „. Quanto al fatto cfr. Lucr. II 388: " lumen per *cornum* transit, at imber Respuitur „. — V. 6. *κατὰ βηλόν* è spiegato da Alessandro *κατὰ τὸν οὐρανόν*, ed il Diels traduce " zum Firmament „; però non è da intendersi il *cielo* propriamente, ma l'*orizzonte*: infatti *βηλός* indica la " soglia (del cielo) „, e data la posizione in cui il viandante tiene la lanterna la luce si diffonde in avanti e non in alto. — V. 8. *λοχάζετο κύκλοπα κούρην*: la forma media di questo verbo col significato di *stare in agguato*, si trova solo qui costruita transitivamente, con l'accusativo del luogo:

i quali trattenevano il gurgite dell'acqua che intorno circonfluiva,
ma fuori lasciavano passare il fuoco quanto più era sottile.

85.

... la luce lieta [dell'occhio] in sorte ebbe esigua terra.

86.

... da cui la divina Afrodite costituì gl'infaticabili occhi.

è usata intransitivamente in ANTH. IX 251, 3; cfr. però l'attivo HER. V 121 *ἐλόχησαν ὁδόν*. Bella è l'immagine di questa fiamma che pare stia in agguato nell'interno dell'occhio per sprizzar fuori dai meati delle membrane. *Κύκλοπα κούρην*, cfr. PARMENIDE 10, 4 *κύκλωπος σελήνης*: *κόρη* originariamente significa " fanciulla ", donde poi designa la pupilla, per l'immaginetta che vi appare (cfr. lat. *pupula*); ed Alessandro osserva che Empedocle ha esteso poeticamente l'immagine, usando *ὀθόναι* (tessuti di lino per donna, tuniche) invece di *ὑμένες*. — " Allora ", cioè quando l'Amicizia formò gli occhi, v. fr. 85 sgg. — V. 10. Si tratta dell'acqua che è nell'occhio: vedi A 86 § 7; il fuoco passa, perchè i pori delle membrane sono proporzionati alle sue particelle e non alle particelle dell'acqua. — V. 11 (cfr. v. 5). *ταναώτερον* (**ΤαναϜός* cfr. lat. *tenuis*) letteralmente, " più *diffusile*; che si stende più lontano ". — [Per la forma del paragone, e per la clausola del v. 1, v. n. fr. 34].

85. Dalla citazione di Simplicio (*phys.* 331, 3) risulta che si parla di organi del corpo animale, donde l'illazione che questa lieta fiamma sia quella dell'occhio: v. frammento prec. Probabilmente si deve intendere che quando si formarono i primi organismi viventi, abbondante era l'elemento terreo nelle altre membra, perchè esso è l'elemento solido (v. 21, 6; cfr. per la costituzione delle ossa fr. 96), l'occhio invece, ove non è materia ossea, ma appena sottili membrane che ricingono il fuoco e lo separano dall'acqua, si formò con esigua proporzione di terra rispetto agli altri elementi che lo compongono. Sulla terra in rapporto alla costituzione dell'occhio v. A 86 § 7. Essa deve, probabilmente, insieme con l'aria, formare le membrane dell'occhio.

86. Questo verso ed il fr. seguente son citati da Simplicio (*de caelo* p. 529) dopo il fr. 35. " Infaticabili " (*ἀτειρέα*) è ben

87.

... avendoli insieme connessi Afrodite con chiovi d'amore.

88.

... una sol vista nasce da ambedue.

89.

... sapendo, che vi sono efflussi di tutte le cose...

---

detto degli occhi in cui più è dell'alacre vita dei sensi: cfr. fr. 84, 6 ἀτειρέσιν ἀκτίνεσσιν. Afrodite = Amicizia: cfr. 17, 24.

87. Simplicio cita questo frammento (v. n. prec.) dicendo che seguiva poco dopo il fr. 86, come riferentisi ambedue alla genesi degli occhi: cfr. Platone *Timeo* 43 A [ove si parla della creazione dei corpi per opera degli dèi secondari] " conglutinavano insieme [le particelle di fuoco, di terra, di acqua e di aria]... connettendole con spessi chiovi per la loro piccolezza invisibili ": v. anche n. a fr. 33. Καταστόργοις da Στοργή, Amore, (che in Empedocle è l'Amicizia, v. fr. 109, 3): cfr. 96, 4 Ἁρμονίης κόλλῃσιν. " Avendoli insieme connessi ": ἀσκήσασα propriamente " avendo preparata (la connessione) ".

88. μία γίγνεται ἀμφοτέρων ὄψ. Il monosillabo finale e il troncamento di ὄψ, da ὄψις (per la cui singolarità è citato questo verso da Aristotele *Poet.* 21, 1458 *a*, 4) sono voluti da Empedocle per rendere quasi lo stupore dell'unicità della vista, pur essendo due gli occhi. D'un simile artifizio si serve Virgilio *Aen.* V 481 " procumbit humi bos ". Probabilmente viene da imitazione empedoclea il verso di Antimaco, citato da Strabone VIII p. 364 Δήμητρός τοι Ἐλευσινίης ἱερὴ ὄψ, anche qui la singolarità della finale del verso è usata ad arte per effetto mistico: cfr. fr. 3 e la mia correzione ἔλλοπος ἔλλοψ.

89. " Sapendo " γνούς: la forma participiale può venire da Plutarco per utilità di citazione (cfr. p. e. fr. 81 dove *quaest. nat.* 31 p. 919 *C* dà πέλεσθαι invece di πέλεται): il Wakefield corregge γνῶθ(ι) (*conosci*). Plutarco aggiunge, che non solo dagli animali [cfr. fr. 101], dai vegetali, dalla terra e dal mare [come appare evidentemente dagli odori, dallo sbriciolarsi

90.

così il dolce al dolce s'apprendeva, l'amaro balzò al-
[l'amaro,
l'acido cercò l'acido, l'ardente era tratto all'ardente.

---

della terra in polvere, dall'evaporazione], ma anche dalle pietre, dal bronzo e dal ferro [vedi A 89] partono emanazioni, onde tutte le cose si struggono. Già Eraclito aveva posto in luce questo continuo struggersi delle cose, Empedocle però se ne serve per spiegare come da tutte le cose provengano efflussi che sono causa delle sensazioni (v. A 92), però se ne serviva anche per spiegare la lenta distruzione di ogni cosa (v. A 86 § 20); così pure Lucrezio, cfr. I 309 sgg., II 68: " quasi longinquo fluere omnia cernimus aevo „; cfr. IV 42 sgg. degli *idoli*. V. anche Democrito A 135 § 50, ***ἅπαντος ἀεὶ γίνεσθαί τινα ἀπορροήν***.

90. Macrob. *Sat.* VII 5, 17: " scimus autem similibus similia nutriri... singula ad se similitudinem sui rapere testis Empedocles, qui ait [segue il fr.] „. È espresso il principio dell'attrazione dei simili, su cui v. 22, 1 sg. e fr. 37. Esso serve ad Empedocle per spiegare i fenomeni della nutrizione (vedi Macrob. cit. s. e Plut. *Quaest. conv.* IV 3 p. 663 A, che cita anch'esso questi versi: cfr. la test. A 77), come quelli della dissoluzione v. fr. 110, 9 sg. Infatti i due fenomeni sono correlativi e come dice Lucrezio II 71 sg.: " quae decedunt corpora cuique, Unde abeunt minuunt: quo venere, augmine donant: Illa senescere at haec contra florescere cogunt... inter se mortales mutua vivunt „ (cfr. Heracl. fr. 62 citato sopra p. 126 e fr. 8 di Emp. riferito ivi). Lucr. I 264: " alid ex alio reficit natura, nec ullam Rem gigni patitur nisi morte adiuta aliena „. Vedi le obiezioni contro questa teoria in Platone *Lysis* 215 E *λέγων ὡς ἄρα παντὸς δέοι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φίλον εἶναι* [cfr.: Emp. fr. 22, 1 sg.], *ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἐναντίον εἴη τούτου· τὸ γὰρ ἐναντιώτατον τῷ ἐναντιωτάτῳ εἶναι μάλιστα φίλον· ἐπιθυμεῖν γὰρ τοῦ τοιούτου ἕκαστον, ἀλλ' οὐ τοῦ ὁμοίου. τὸ μὲν γὰρ ὑγρὸν ὑγροῦ, τὸ δὲ ψυχρὸν θερμοῦ, τὸ δὲ πικρὸν γλυκέος, τὸ δὲ ὀξὺ ἀμβλέος, τὸ δὲ κενὸν πληρώσεως, καὶ τὸ πλῆρες δὲ κενώσεως... τροφὴν γὰρ εἶναι τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ* [cfr. invece Emp. A 95; A 77]. Però Empedocle spiegò questi processi meglio che non paia a tutta prima. I

91.

... l'acqua
al vino... è più amica, ma con l'olio
non vuole [mescolarsi].

92.

... come quando si mesce stagno con rame...

93.

... ed al bisso ⟨come⟩ si mesce il raggio del brillante
[croco...

---

simili (cioè le parti dello stesso elemento) si attraggono fra loro, per un principio fisico a sè, ma anche i diversi elementi possono unirsi e congiungersi in amicizia [v. fr. 22], quando siano dall'Amicizia disposti in strutture e proporzioni armoniche: nelle sensazioni e nei fenomeni fisici, si devono considerare come *simili* non solo gli *stessi* elementi, ma anche le strutture armoniche.

91. Per la citazione vedi sopra A 89. Si tratta delle strutture, armoniche o no: *ἐνάρθμιον* " amico ": cfr. 22, 1; nell'aggettivo è però anche il concetto di mutuo adattamento di parti.

Con questo e i due fr. seguenti, cfr. Lucr. VI 1056 sgg., il quale tratta della possibilità o no delle mescolanze, secondo la simmetria dei pori, in seguito al fenomeno del magnete (come credo facesse pure Empedocle, v. A 89); anche in Lucrezio è l'esempio dell'acqua v. 1072 " *vitigeni latices aquai fontibus audent Misceri, cum pix nequeat gravis et leve olivom* ", l'esempio dei tessuti e della tintura (v. fr. 93 *a*), dei metalli (v. 1078 " aerique aes plumbo fit uti iungatur ab albo ", cfr. fr. 92) e fra le spiegazioni è quella dell'adattarsi delle parti solide alle parti cave, v. 1014 " quorum ita texturae ceciderunt mutua contra, *Ut cava conveniant plenis...* "; cfr. Philop. *de gen. an.* fr. 59 *r* 10 (cit. dal Diels *Poet. phil.* p. 140), il quale dà questa medesima ragione per la possibilità o no delle mescolanze dell'acqua e del vino, dell'olio e dell'acqua.

92. Per la teoria e la citazione v. A 82.

93. Plut. *de def. or.* 41, 433 B [dopo avere accennato alla mescolanza dello stagno e del bronzo, come in fr. 92] *ἄλλα γὰρ ἄλλοις οἰκεῖα καὶ πρόσφορα καθάπερ τῆς μὲν πορφύρας ὁ κυανός, τῆς δὲ κόκκου τὸ νίτρον δοκεῖ τὴν βαφὴν ἄγειν μεμιγμένον,*

94.

... bruno, per l'ombra, è il colore nel fondo del fiume,
e così [bruno] si vede nei cavernosi antri.

" *βύσσῳ δὲ γλαυκῆς κρόκου καταμίσγεται ἀκτίς* „ [*ἀκτίς* Barber. e deter., manca negli altri codd., il Wilamowitz corregge *ἀκτῆς*] *ὡς* '*E. εἴρηκε.* Il verso fu variamente corretto: Wittenbach *βύσσῳ δὲ γλαυκῆς κόκκου καταμίσγεται ἄνθος* [lezione accettata dal Karsten e dallo Stein]: il Diels *βύσσῳ δὲ γλαυκῆς κόκκος καταμίσγεται ἀκτῆς.* Ma poichè Plutarco offre questo come un terzo esempio, oltre i due precedenti, non credo vi sia bisogno di alcuna correzione al testo ms. di Plutarco. *Κρόκου* diventa infatti metricamente possibile solo che si legga *κρόκου* ⟨*ὡς*⟩, ⟨o *ἤ*, *cui*, o anche *come*⟩ e questa mia non è neppure una correzione, giacchè Plutarco, nell'inserire una citazione, suole aggiungere o togliere qualche parola, per adattarla al contesto, e così fanno gli altri autori antichi e facciamo noi pure. *'Ακτίς* (*raggio*) è ritenuto anche dalla Millerd (che segue però la lezione del Wittenbach) dicendo che questa è " una metafora dubbiosa, ma non impossibile „, si può dire invece che è un bel traslato, affatto empedocleo, v. infatti 96, 2 *Νήστιδος αἴγλης*: Lucr. II 502: " Aurea pavonum ridenti imbuta *lepore* Saecla „. Manil. V 258: " Tyrias imitata papavera *luces* „. Con la mia lezione (*ὡς*) si ha un esempio affatto corrispondente a fr. 92. Bisso, di regola, è il tessuto omonimo; Esichio però e l'*Etymologicum Magnum* ricordano anche *βύσσος* come un colore, e così intende il Diels. *Γλαυκός* originariamente voleva dire solo brillante e così è usato spesso; cfr. Theocr. XVI 5 *γλαυκὰν... ὑπ' ἀῶ*; Emp. 42, 3 *γλαυκώπιδος μήνης*; Thryphiod. 514 *πυρὸς γλαυκοῖο.* Anche qui si tratta di possibilità di mescolanze per armonia di struttura; l'esempio è tolto, come si vede anche dal testo di Plutarco, dall'arte della tintura (cfr. fr. 23; 92; 34-73, ecc.). Probabilmente i fr. 92 e 93 si susseguivano come termini correlativi in una sola serie, come si può arguire dall'unione d'ambedue i paragoni nel passo di Plutarco. Si noti che *γλαυκῆς* (*brillante*) e *ἀκτίς* (*raggio*) si richiamano a vicenda e si confermano. Vedi un simile paragone in Lucr. VI 1074 " purpureusque colos conchyli iungitur uno Corpore cum lanae „.

94. Il frammento ci è conservato solo nella versione latina di Plut. *Quaest. nat.* 39 (Duebn. p. 1126): *cur aqua in summa*

95.

... per l'arti di Cipride, quando prima essi [gli occhi] furon [prodotti.

96.

E la Terra benigna negli ampi crogiuoli del seno
accolse due parti di otto del fulgore di Nesti,

---

parte alba, in fundo vero nigra spectatur? An quod profunditas nigredinis mater est, ut quae solis radios prius quam ad eam descendant, obtundat et labefactet? superficies autem quoniam continuo a sole afficitur, candorem luminis recipiat oportet. Quod ipsum et Empedocles approbat:

et niger in fundo fluvii color extat ab umbra,
atque cavernosis itidem spectatur in antris.

La traduzione latina è di Gilberto Longolio (1542) e fu fatta su di un manoscritto greco non più rinvenuto. Certo per Empedocle nero è il colore dell'acqua (v. 21, 5 e n. ivi) e bruna dovrebbe esser l'aria, se oscuro è l'emisfero notturno che in massima parte è costituito d'aria (A 30), (del resto anche Plutarco *Quaest. conv.* VIII 3, 1 p. 720 E citando il fr. 49, scrive: *tenebrosa essendo l'aria secondo Empedocle*); però tanto l'aria come l'acqua possono parere brillanti e candenti (v. 100, 11; 98, 2; 21, 4), quando sono illuminate dal sole. Così, secondo Plutarco, spiegherebbe Empedocle il bruno dell'ombra nei fiumi e negli antri.

95. Simplicio (*de caelo* 529, 26) cita questo frammento dopo il fr. 87, dicendolo tolto da quella parte del poema in cui si spiegava come alcuni occhi vedano meglio di notte, altri di giorno (per la teoria, vedi A 86 § 8). Cipride è l'Amicizia (Afrodite [cfr. 128, 3]). *'Εν παλάμῃσιν* ho tradotto “ *per* l'arti „ secondo che spesso è il valore di *ἐν* nei poeti, cfr. n. fr. 75, 2.

96. Simplicio, che cita questo frammento (*Phys.* 300, 19), attesta che si trovava nel *I libro del poema fisico.* Esso deve appartenere, con il fr. 98, alla zoogonia del mondo dell'Amicizia, componendo un sol gruppo con i fr. 57-61, come risulta da Aristot. *de caelo* III 2, 300 *b*, 25. V. s. p. 156, e Append. II § 6. — V. 1. Tali generazioni di membra infatti, quali sono ricordate poi in fr. 57, si fecero nella terra (v. anche A 78, *ἔσω*

e quattro di Efesto, e si formarono bianche l'ossa, connesse mirabilmente nelle compagini dell'Armonia.

γῆς " dentro la terra „) da cui spuntarono. " Benigna „ è detta la terra, perchè in proporzioni armoniche (Simplicio spiega 'ἐπίηρος' δὲ τουτέστιν ἐναρμόνιος): la mescolanza dei tre elementi infatti risulta di queste proporzioni: $^{2}/_{8}$ di acqua (Nesti v. fr. 6) = $^{25}/_{100}$; $^{4}/_{8}$ di fuoco (Efesto) = $^{50}/_{100}$, donde parrebbe si debbano computare $^{2}/_{8}$ = $^{25}/_{100}$ di terra. Si deve notare però che nella composizione dei corpi entra certamente come componente l'Amicizia (cfr. fr. 109 n.), perciò è probabile che una parte dei $^{25}/_{100}$ che gli antichi e i moderni assegnano alla terra, sia da attribuirsi all'Amicizia: forse per questa ragione (cfr. fr. 98) Empedocle non indica mai esattamente le proporzioni di *tutti* i componenti. Nel sangue poi è certamente anche l'Odio (v. fr. 109). — *Εὐστέρνοις χοάνοισι* " Crogiuoli dall'ampio seno „ deve essere un'enallage, perchè non ampi debbono essere questi crogiuoli, giacchè non grandi sono le ossa, bensì grande è il seno della terra: HES. *Theog.* 117 ha *Γαῖ' εὐρύστερνος*. Però è possibile intendere *εὔστερνος* come " dal saldo petto „. Simplicio spiega '*εὔστερνα*' *ὡς πλατέα διὰ τὸ χωρητικόν*. L'idea del crogiuolo è anche negli orfici v. fr. 37, p. 160 Abel *ὥσπερ ἐν χώνῃ*. — V. 2 sgg. " Fulgore di Nesti „ *Νήστιδος αἴγλης*, v. fr. 93 n. In maggior proporzione è il fuoco, appunto perchè le ossa sono bianche e bianco è il colore del fuoco (A 69 *a*); la terra invece deve avere data la durezza (v. fr. 21, 6; fr. 76), l'acqua serve ad agglutinarli (v. fr. 19 n.; 34). Nel v. 3, *τὰ δ' ὀστέα λευκὰ γένοντο*: *λευκά* va inteso in funzione predicativa (come ho indicato nella traduzione) appunto perchè rileva la qualità, cioè il color bianco, che deriva dalla maggior copia di fuoco. Sulle proporzioni vedi anche A 78, e nota che anche in questa testimonianza non si parla dell'aria. Armonia è Afrodite (v. fr. 18 n.), ma vuol dire anche connessione di parti (cfr. infatti *ἀρηρότα* che vien dopo) e proporzione matematica, e tutti questi significati qui si accordano: cfr. fr. 19 *σχεδύνην Φιλότητα*. Simplicio pone in relazione questo frammento con le teorie geometriche dei pitagorici: *εἴρηται ἡ γῆ ὡς κύβος κατὰ τὴν Πυθαγόρειον αἵρεσιν· τὸν γὰρ κύβον διὰ τὸ δώδεκα μὲν ἔχειν πλευρὰς ὀκτὼ δὲ γωνίας ἓξ δὲ ἐπίπεδα τὴν ἁρμονικὴν ποιοῦντα ἀναλογίαν ἐκάλουν.*

97.

... la colonna vertebrale [si spezzò].

98.

La Terra a questi [elementi] s'accolse uguale massima-
|mente:
ad Efesto, alla pioggia ed al lucido etere,
ancorata nei perfetti porti di Cipride,

---

97. Arist. *de part. an.* 1, 640 *a*, 18: " la genesi ha per sua causa la natura essenziale delle cose, e non viceversa, perciò non bene s'argomenta Empedocle, quando dice che *molti* caratteri degli animali dipendono da qualche accidente avvenuto nella loro genesi, come dice, per esempio, che la condizione presente della " colonna vertebrale „ (ῥάχις) dipende da una rottura avvenuta per contorcimento „. Come si vede, Empedocle non doveva considerare questo solo caso di variazioni repentine, che si accordano con la recente teoria del De Vries; vedi s. p. 229.

98. Per la collocazione v. n. fr. 96. Questo frammento, come riferisce Simplicio (v. n. fr. 35), veniva *dopo* il fr. 35. Anche qui la terra è nominata per prima (cfr. fr. 96), perchè queste mescolanze si formano nella terra, da cui sorgono le prime membra. Gli elementi si mescolano in proporzioni *presso a poco uguali* (cfr. v. 4 e v. 1 " massimamente eguale „), perchè va notato che la mescolanza a proporzioni *assolutamente uguali* dà invece origine allo sfero, che è l'essere più perfetto e divino (cfr. anche p. 187 n. 2). Che più prossimi a questa mescolanza perfetta (cfr. A 86 § 10 sg.) siano i tessuti organici e specialmente il sangue, che è particolarmente sede di coscienza (fr. 105), è affatto naturale: nel sangue però sono anche l'Amicizia e la Contesa (fr. 109), ciò che deve modificare le proporzioni. Efesto indica il *fuoco*; " la pioggia „, come in fr. 21, 5, è l'*acqua*; l'etere (*aria*) è detto " lucido „ (come in 100, 11 l'acqua " argentea „) senza una vera relazione al colore dell'elemento (v. n. fr. 94), probabilmente con puro appellativo poetico; è del resto questa una clausola omerica, vedi Hom. Θ 320. — V. 3. Cipride è l'Amicizia v. n. fr. 95: " perfetti „ τελείοις: l'espressione aveva un particolare valore nell'aritmetica simbolica dei Pitagorici (vedi Philol. A 13); e non è im-

o un poco preponderante o minore [essa] più copiosi [essendo [quelli],
donde si generò il sangue ed ogni altra specie di carne.

99.

sonaglio — germoglio carneo.

100.

Così tutti gli esseri inspirano ed espirano: a tutti esangui
cannucce carnee all'estremo corpo si stendono,

---

probabile, a quanto credo, che un riflesso di quelle teorie si abbia qui in Empedocle. — V. 5, per l'espressione finale *ἄλλης εἴδεα σαρκός* v. n. fr. 26, 4: dato l'uso greco ivi notato, non è naturalmente da accogliersi la correzione *ἀλλοῖ' εἴδεα* proposta dal Karsten.

99. È detto dell'orecchio: per la citazione e la dottrina vedi A 86 § 9.

100. È descritto, con un grazioso esempio, il fenomeno della respirazione e della circolazione del sangue. — Arist. *de respir.* 7 p. 473 *a*, 15 (pur errando stranamente nell'interpretazione del v. 4, in cui confonde *ῥινῶν* derivante da *ῥινός* (*pelle*) con *ῥινῶν* derivante da *ῥίς-ῥινός* (*narici*), donde crede che Empedocle (in v. 4) parli dell'espirazione che si effettua dalle narici) in un punto chiarisce la dottrina, osservando che i pori della pelle, in cui terminano le vene (v. 3 sg.) sono più larghi delle particelle dell'aria, sì che queste possono passarvi; ma sono invece più piccoli delle particelle del sangue, così esso non trabocca (cfr. anche fr. 84, 10 sg.). Il fenomeno è da Empedocle connesso a quello della circolazione del sangue, vedi anche A 74. Come esperimento forse già Anassimene si serviva della clepsidra (A 20, in connessione al fenomeno della stabilità della terra), certo se ne servì Anassagora (A 68; 69, in relazione alla sostanzialità dell'aria ed al vuoto). Erra il Gomperz p. 444 credendo che l'esperienza che Aristotele cita in proposito di Anassagora sia quella riferita da Empedocle, perchè Empedocle se ne serve ad altro scopo, cioè per spiegare il processo della circolazione del sangue e della respirazione. L'esperimento descritto si fonda sulla legge fisica per cui il liquido non può entrare nello stretto orifizio o escirne, se non quando è aperta l'altra estremità, donde avviene il ricambio con l'aria. — V. 1. Queste " esangui

ed alle loro boccucce, per molte fessure è traforata .
l'estrema superficie della pelle da parte a parte, sì che il
[sangue
rattengono, ed all'etere invece è schiusa facile via per
[l'aperture;
perciò quando il tenue sangue se ne ritrae,
l'etere gorgogliando vi irrompe con flutto protervo;
allorchè invece [il sangue] balza in alto, di nuovo [l'aria]
[ne espira. Allo stesso modo, quando una fanciulla
gioca con una clessidra di rifulgente rame,
finchè essa, frapponendo la bella mano all'orifizio della
[cannuccia,
immerge [la clessidra] nel tenue corpo dell'argentea acqua,
non può l'umore accorrere nel vaso, ma lo scaccia
la mole dell'aria di dentro, cadendo contro i fitti forami,
finchè [la fanciulla] schiuda la via al denso flusso [del-
[l'aria]; allora,
venendo a mancare l'aria, destinata parte d'acqua v'ac-
[corre.
E così pure [avviene] quando l'acqua occupa l'imo del
[[vaso di] bronzo
(e sono occlusi dalla mano della fanciulla la cannuccia e
[l'orifizio)

---

cannucce „ sono le vene; " esangui „, come dice Aristotele, perchè non sono al tutto piene di sangue. — V. 3. S'intende gli orifizi delle vene. — V. 11. Cfr., per la bella perifrasi, 27, 2; 37; SOLONE 7, 1 χιόνος μένος; LUCR. II, 232: " *corpus aquae* naturaque tenuis Aëris „; 187: " *corpora flammarum* „. Omero ha τέρεν δάκρυ Γ 142, e Empedocle stesso v. 22 τέρεν αἷμα. In tutto questo passo vi è uno spirito lucreziano notevolissimo, nel trattare come realità animate e come contrasti di volontà umane i fenomeni fisiologici (vedi part. v. 17 sgg.). — V. 12, " umore „ letteralmente " pioggia „ = acqua, come spesso in Empedocle, v. fr. 21. — V. 15, " destinata acqua „ αἴσιμον ὕδωρ (cfr. v. 21) cioè " proporzionata alla quantità d'aria (che va a sostituire) „, ma l'espressione religiosa va ritenuta, perchè bene esprime quel divino che Empedocle scorge nella natura. — Vv. 17 sgg. Le espressioni

sì che l'aria, [ch'è] di fuori, bramando entrarvi, respinge [l'umore
intorno alle porte del chioccolante canale, occupandone [il sommo,
finchè [la fanciulla] con la mano le schiude la via; allora [di nuovo, per converso,
tuffandovisi l'aria, ne fugge respinta la destinata acqua.
Così appunto il sottile sangue che si effonde gorgogliante [per le membra,
quando rifluendo indietro balza nei penetrali [del corpo],
tosto il flutto dell'aria vi scende con tempestosa onda,
e quando in alto ribalza [il sangue], ancor di nuovo ne [espira l'ugual flutto [d'aria].

101.

Con le narici investigando le particelle delle membra [ferine,
che [gli animali] ⟨viventi⟩ lasciarono intorno coi loro piedi [sulla molle erba...

χωσθέντος " vallato „, occluso, *πορθμός* " cannuccia „ (lett. anche " canale „ " stretto di mare „), *πόροιο* (*passaggio*) " orifizio „, e particolarmente v. 19 *ἀμφὶ πύλας ἰσθμοῖο* (istmo, canale) *δυσηχέος* (" gorgogliante „ ma anche " assordato di strepiti „) *ἄκρα κρατύνων* — bene indicano, con i termini militareschi, la lotta che s'impegna fra i due elementi, i quali si contendono il varco. — V. 21. Cfr. fr. 35, 12 sg.: seguita l'immagine notata sopra. — V. 24, la finale del verso (*οἴδματι θῦον*) è omerica. — V. 25 Credo si debba intendere *ἶσον* (*ῥεῦμα*), nel senso di " proporzionato al sangue che si ritira „, dato il confronto con *αἴσιμον ὕδωρ* (v. 15 e 21), anzichè, come il Diels: " so fährt die Luft *den gleichen Weg* wieder heraus „.

101. Di questo esempio tolto dalla caccia si serve Empedocle, per mostrare come avvenga per le emanazioni il senso dell'olfatto, v. A 94. Confronta la bella immagine di LUCREZIO (usata però ad altro proposito) I 404: " canes ut montivagae persaepe ferai Naribus inveniunt intectas fronde quietes „. Dell'esempio dei bracchi si serve anche Lucrezio per la teoria delle emanazioni olfattive: v. IV 701: " etiam quod olet non tam facile esse videbis Investigare in qua sit regione lo-

102.

Così adunque ogni essere ebbe in sorte respiro ed odo-
[rato.

103.

Così, per volere della Sorte, tutte le cose sono coscienti.

104.

ed in quanto i più leggeri insieme si abbatterono a ca-
[dere...

105.

Nei flutti del pulsante sangue si nutre [il cuore??],

---

catum; Refrigescit enim cunctando plaga per auras, Nec calida ad sensum decurrunt nuntia rerum. Errant saepe canes itaque et vestigia quaerunt „. - V. 2. " Viventi „ perchè i cani, secondo gli scrittori greci che riferiscono questo frammento, non sentono le emanazioni degli animali trascinati morti. Con la teoria cfr. Galilei *opp.* VI p. 335 *r,* 10 sgg. " L'odorato ci dà argomento ed indizio molto chiaro che per avventura si partono [dal corpo che brucia] oltre... al fumo, altre parti più sottili e perciò invisibili, le quali per tale odore che ci arrecano si fanno visibili „.

102. Vedi A 86 § 21.

103. Cfr. fr. 110, 10, vedi anche sopra p. 146. Simplicio cita questo verso come prova dell'uso che Empedocle faceva del concetto della Fortuna, e dice che molte espressioni simili si potevano trovare nel poema fisico: cfr. fr. 104. Anche Lucrezio del resto (V 108) ha: *Fortuna gubernans*, cfr. Epicuro fr. 380: 375. Con il principio del verso *ἰότητι τύχης* cfr. Epimen. fr. 22 *Διὸς μεγάλου ἰότητι.*

104. Simplicio (*phys.* 331, 3) cita questo frammento, insieme con il precedente, e dice che nel poema questo verso seguiva poco dopo quello. Per la collocazione di questo frammento e la teoria relativa vedi Appendice I § 6. Per la costruzione *ξυνέκυρσε πεσόντα* v. fr. 53.

105. Per la dottrina vedi s. p. 255 ed A 86 § 10; cfr. fr. 109. Tertull. *de anima* c. 16 cita l'ultimo verso traducendolo, dubbioso se sia di Empedocle o degli orfici: *ut ille versus*

dove massimamente è ciò che pensiero è detto dai mortali,
perchè il sangue che fluisce nei precordi è per gli uomini
[il pensiero.

106.

A seconda di ciò che è presente cresce la mente agli
[uomini.

Orphei vel Empedoclis " *namque homini sanguis circumcordialis est sensus* „. Ma le altre testimonianze che riferiscono l'intero frammento ad Empedocle non lasciano dubbio sull'attribuzione.

L'interpretazione del primo verso non è ben certa, benchè per il senso generale e la dottrina non lasci dubbio. Ecco il testo: *αἵματος ἐν πελάγεσσι τεθραμμένη ἀντιθορόντος, Τῇ τε νόημα μάλιστα κικλήσκεται ἀνθρώποισιν. Αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα.* Nel primo verso manca dunque il soggetto di *τεθραμμένη* e il Diels suppone sia *καρδία*, il cuore. Ma non so se abbia ragione: Porfirio *de Styge ap. Stob. ecl.* I 49, 53 p. 424, 14 W., così riferisce il fr.: *'Ε. τε οὕτω φαίνεται ὡς ὀργάνου πρὸς σύνεσιν τοῦ αἵματος ὄντος λέγειν 'αἵματος... νόημα'*, donde pare che indichi che il soggetto di *τεθραμμένη* sia un sinonimo di *σύνεσις* (*conoscenza*) p. e. *μῆτις* cfr. fr. 106 (*μῆτις ἀέξεται*, come qui *μῆτις* (?) *τεθραμμένη*), o *φρόνησις* cfr. fr. 110, 10: cfr. per *τρέφω = ἀέξω* fr. 30, 1 *μέγα Νεῖκος ἐνίμμελέεσσιν ἐθρέφθη.* fr. 17, 5 *γένεσις θρεφθεῖσα*; Heracl. fr. 114; Soph. *Trach.* 28 *τρέφειν φόβον.* — Nel secondo verso il Diels intende " wo ja gerade das vorzüglich sitzt, was bei den Menschen Denkkraft heisst „, e la sua interpretazione conviene con A 86, 10 *διὸ καὶ τῷ αἵματι μάλιστα φρονεῖν*, infatti il sangue non è l'unica sede della coscienza (v. p. 225). Non sarebbe però impossibile intendere: " ed ivi massimamente dicono gli uomini che sia il pensiero „, perchè la dottrina che la sede del pensiero sia nel sangue era presso i greci antica, cfr. Hom. *υ* 13; 17 sg. *K* 220; 244: cfr. Galen. *de Hipp. et Plat. plac.* IV, 1 che cita abbondanti passi.

106. Aristotele *de anima* III 4, 427 *a*, 21, citando questo frammento, osserva che per gli antichi v'era adeguamento fra sensazione e conoscenza: vedi infatti A 86 § 23 e s. p. 255 sg. Cfr. i versi di Archiloco citati in n. a fr. 2. Anche Parmenide fr. 16, 1 sg. dice: " perchè quale ogni volta è la mescolanza

107.

⟨però che⟩ da essi [elementi] tutti gli esseri sono in ar-
[monia connessi
e per essi pensano e godono e soffrono.

108.

e quanto varii divengono, tanto ad essi accade
sempre diverse cose pensare...

109.

onde con la terra scorgiamo la terra, con l'acqua l'acqua,

---

delle molto errabonde membra, tale si presenta il pensiero agli uomini; una sol cosa infatti è ciò che pensa negli uomini, in tutti ed in ciascuno — la natura delle membra „. Nelle prime parole del verso di Empedocle *πρὸς παρεόν* è probabilmente una reminiscenza di PARMENIDE l. c. v. 2 *παρίσταται* (*νόος*).

107. Il frammento è citato da TEOFRASTO A 86 § 10, ove è spiegata la teoria: cfr. § 16; § 23, vedi anche n. fr. 106; 105. L'ordine dei frammenti credo debba essere questo: 109; fr. 107; fr. 106, vedi n. a A 86 § 10 dove è detto perchè il fr. 107 vada posto *dopo* il fr. 109: il fr. 105 veniva forse in seguito, perchè Teofrasto *l. c.* pare lo indichi come una conseguenza, nelle parole citate s. a fr. 105. — V. 1, per *ἁρμοσθέντα* " in armonia connessi (gli esseri) „: cfr. 71, 4 *συναρμοσθέντα Ἀφροδίτῃ*. — V. 2. Cfr. fr. 103; 110, 10; A 86 § 23.

108. FILOPONO *de anima* 486, 13 citando questi versi, avverte che in essi si dava ragione dei sogni, e che Empedocle faceva dipendere i sogni dall'attività dell'uomo nel giorno; dice pure che con il verbo pensare (*φρονεῖν*) Empedocle significava qui le " fantasie „, cioè le immaginazioni nel sonno. Anche SIMPLICIO *de an.* 202, 30 spiega *τὸ φρονεῖν* aggiungendo: " nei sogni „. Cfr. HEROD. VII 46, 3. HIPP. *de morbo sacro* 17. Similmente LUCREZIO IV 962 sgg.: " Et quo quisque fere studio devictus adhaeret Aut quibus in rebus multum sumus ante morati Atque in ea ratione fuit contenta magis mens, In somnis eadem plerumque videmur obire „.

109. V. s. p. 146, cfr. A 86 § 10: per la collocazione v. n. fr. 107. Si badi di non confondere con il fenomeno propria-

con l'etere l'etere divino, con il fuoco il fuoco struggitore,
con l'Amore l'Amore, con la Contesa la Contesa dogliosa.

109 *a* (= 131 *D.*).

Perchè, se mai per alcuna delle cose che hanno la vita
[d'un giorno, o Musa immortale,
⟨degnasti⟩ accogliere nel cuore le nostre cure,

---

mente visivo, questo " vedere „ (*ὀπώπαμεν*), che è " conoscere „: così dice Empedocle " vedi „ (*ἄθρει*) in fr. 4, 9 per tutti i sensi (cfr. *νόει* v. 13). Dell'Amicizia è detto chiaramente in fr. 17, 21 che solo si può conoscere con la mente. È notevole in poeti filosofi, immaginosi e osservatori acuti, come Empedocle e Lucrezio, questa simpatia per tale verbo (vedere), che essi usano con grande ardimento: vedi per Empedocle fr. 21, 3 *ἠέλιον... θερμόν ὁρᾶν*, per Lucrezio il bel verso: IV 598: " conloquium clausis foribus quoque saepe *videmus* „: I 256: " frondiferasque novis avibus canere undique silvas (videmus) „; cfr. n. fr. 39. — V. 2, " fuoco struggitore (o anche *ostile*) *πῦρ ἀΐδηλον* „, è già in Omero *B* 455 *πῦρ ἀΐδηλον*; *ἀΐδηλος* è anche riferito da Omero ad Ares (E 897: cfr. Tirteo 9, 7 *Ἄρηος ἔργ' ἀΐδηλα*), cfr. la n. a fr. 19. Questo " struggere „ avviene per avvampamento, perciò Parmenide 10, 3 parla delle " opere avvampanti (*ἀΐδηλα*) della lampa del sole „: come si vede, il significato dell'aggettivo è più policromo che non sia possibile rendere con un corrispondente italiano. — V. 3. Si noti che l'Amicizia e la Contesa sono *sostanze-forze*, e perciò possono entrare nella composizione dei corpi; v. A 28 p. 324 e n. ivi; A 39 (passo di Aristotele da me aggiunto): fr. 17, 20, 22: v. anche fr. 98 n.

109 *a*. Questo fr. e i tre seguenti formano un sol gruppo, trattando tutti e quattro della divinità. Per le questioni relative e perchè io li abbia posti fra i fr. del poema fisico, v. n. a fr. 109 *d* e Appendice V: vedi pure ivi la testimonianza di Hipp. *Ref. VII* 31, p. 254, che cita questi versi (fr. 109 *a*). — V. 1 sgg. cfr. Maneth. *Apotel.* VI (III) 1 sgg. (cit. dal Diels) " *si antea humanis de rebus mihi adfuisti, Musa, nunc de divinis locuturo eo libentius adsiste.* Per l'invocazione alla Musa cfr. fr. 4, 3; 5, 2; 23, 11. Lucrezio, *nell'ultima parte del suo poema*, si ricordò di questo passo di Empedocle: VI 93 sg. " Tu mihi supremae praescripta ad candida calcis Currenti

ancora invocata assistimi, Calliope,
ora ch'io rivelo il pio messaggio sugli Dei beati.

109 *b* (= 132 *D.*).

Beato chi s'acquistò dovizia di divini precordî,
misero chi ha in cuore tenebrosa opinione sugli Dei.

109 *c* (= 133 *D.*).

Non è dato [al divino] accostarci sì che lo giunga l'occhio,
o lo tocchi la mano, [mezzi di conoscenza] per dove è [più ampia
la strada di persuasione che attinge il cuore dell'uomo.

---

spatium praemonstra, callida Musa, Calliope..... Te duce ut insignem capiam cum laude coronam „. Cfr. anche fr. 4, 5 sgg. (ove è anche il motivo della corona). Nell'ultimo verso nota le assonanze *ἀμφὶ θεῶν μακάρων ἀγαθὸν λόγον ἐμφαίνοντι*, che preludono, come osservò giustamente il Diels, agli artifizi stilistici della scuola retorica siciliana; cfr. la mia n. a fr. 76. Con questo v. cfr. XENOPH. fr. 34, 2 *ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἅσσα λέγω περὶ πάντων*.

109 *b*. V. n. fr. 109*a*. — V. 1. " Beato, *ὄλβιος* „ è la parola consueta per indicare la felicità degli iniziati, v. la tavoletta di Turii (n° 18 Diels = Comp. 1) *ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῖο*: cfr. PIND. fr. 173 Christ. Similmente, come lode del filosofo, l'usa EURIPIDE *ap.* CLEM. ALEX. *Strom.* IV 25 p. 634 P *ὄλβιος ὅστις τῆς ἱστορίας Ἔσχε μάθησιν*; cfr. Virgilio cit. s. p. 66. — " Ricchezza di precordii „ *πραπίδων πλοῦτος* cfr. fr. 129, 2. — V. 2. Cfr. XENOPH. fr. 34 *καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὔτις ἀνὴρ γένετ' οὐδέ τις ἔσται Εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν*... — *Σκοτόεσσα... δόξα* " tenebrosa opinione „, cfr. DEMOCR fr. 11 *γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι, ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη.* Con questo fr. e il carattere religioso del gruppo a cui questo fr. appartiene cfr. fr. 4 e n. ivi (v. particolarmente v. 7). Nota come si associano anche ivi l'invocazione alla Musa e la reverenza verso la divinità.

109 *c*. V. n. fr. 109*a*. — Lo cita CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.* V, 82, e dice che in tal modo si esprimeva Empedocle parlando del divino (*τὸ θεῖον*). Imitò questi versi LUCREZIO V 100 sgg.: " ut fit ubi insolitam rem adportes auribus ante

109 *d* (= 134 *D.*).

Non s'adornano le sue membra d'umano capo
nè balzano dal dorso due vermene,
piedi non ha, nè veloci ginocchia, nè pudende vellose,
ma solo è una mente sacra e ineffabile,
che per tutto il mondo si lancia con veloci pensieri.

Nec tamen hanc possis oculorum subdere visu Nec iacere indu manus, via qua munita fidei Proxima fert humanum in pectus templaque mentis „ (Lucrezio parla qui della difficoltà di persuadere che il mondo ha pur esso una fine, cosa di cui non si può dare riprova). Anche Ovidio *Met.* XV 61 sgg., ebbe probabilmente presenti questi versi quando disse di Pitagora: " isque licet caeli regione remotos Mente deos adiit et quae natura negabat Visibus humanis, oculis ea pectoris hausit „. Cfr. pure Orph. fr. 6, 12, cit. n. fr. 17, 21. In fr. 17, 21 è detto dell'Amicizia che non la si può vedere con gli occhi, ma solo con la mente. — *Ἐν ὀφθαλμοῖσιν ἐφικτόν* cfr. Democr. fr. 59 *οὔτε τέχνη οὔτε σοφίη ἐφικτόν* ..... — V. 3 " Strada di Persuasione, *πειθοῦς ἀμαξιτός* „; *πειθοῦς κέλευθος* ha già Parmen. fr. 4, 4, Empedocle però distingue la *strada maestra* (propriamente carreggiabile, *ἀμαξιτός*) della conoscenza sensibile (donde proviene la massima parte del nostro sapere), da questa conoscenza mistica, che sarebbe il sentiero, *ἀτραπός*, dei pitagorici. Nè con ciò contradice alla teoria *del poema fisico* (cfr. p. e. fr. 4, 9 sgg.); nota in fatti il tono religioso di quel fr. (vv. 1 sgg.) ed anche il fr. 17, 21, dove è detto che l'Amicizia non può essere veduta con gli occhi ma solo conosciuta con la mente.

109*d*. Cita questo fr., come appartenente al III libro del *poema fisico,* Tzetze *Chil.* VII 522. L'ho perciò collocato (insieme con i precedenti 109*a*–109*c*) fra i frammenti del *περὶ φύσεως*, contro l'assegnazione del Diels (che li pone nei *καθαρμοί*), per le ragioni esposte nell'Appendice V, ove si tratta più ampiamente di questi versi e della teoria relativa. — I vv. 2-3 sono una ripetizione del fr. 29, 1-2 con le sole varianti, v. 2 *μὲν ἀπαί* invece di *γὰρ ἀπό*; v. 3 *λαχνήεντα* invece di *γεννήεντα*. Per la polemica di Senofane contro il mito antropomorfico v. n. fr. 29: cfr. con v. 4 sg. Xenoph. fr. 25 *ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει*: Orph.

110.

Poichè, se poggiando sui tuoi fitti precordi,
piamente, con pure pratiche, le contemplerai,

---

fr. 170, 3 *κόσμον ἅπαντα ἑαῖς στηρίξατο βουλαῖς*. Dell'Amicizia già disse Empedocle 17, 25, *μετὰ τοῖσιν* (gli elementi) *ἑλισσομένην*. Con concetto stoico dirà Virgilio, avendo forse a mente questi versi, AEN. VI 726 sgg. " Caelum et terras, camposque liquentes... Spiritus intus alit, totamque infusa per artus Mens agitat molem et magno se corpore miscet „ : cfr. MANIL. I 247 sgg.

110. Ha certo torto Ippolito (*Ref.* 30 p. 253) che, togliendo questo frammento, a quanto pare, da citazione altrui, ne parla come se appartenesse al *poema lustrale*. Infatti, poichè qui Empedocle si rivolge al discepolo e non alle turbe (come nel proemio del *poema lustrale*, fr. 112), è chiaro che questo frammento appartiene al poema fisico. Per di più vi sono evidenti accenni alla fisica (v. v. 9). SESTO EMPIRICO *adv. math.* VIII 286 cita l'ultimo verso dicendo: " Ancor più strano è che Empedocle credesse che tutti gli esseri abbiano ragione e pensiero, e non solo gli animali, ma anche i vegetali, dicendo chiaramente [segue v. 10]„. Nel nostro frammento questo verso indica solo la coscienza universale delle sostanze; ora, poichè Sesto parla specificatamente delle piante, è possibile che, secondo l'uso empedocleo di ripetere gli stessi versi, anche questo si trovasse altrove riferito all'anima delle piante (cfr. A 70). — Poichè questo frammento esprime qualcosa di indeterminato e non ben chiaro alla mente del poeta (cfr. sopra p. 256), che tenta di procedere oltre il naturalismo della sua fisiologia, anche l'espressione verbale è assai complessa, e non è possibile nel tradurre rendere esattamente le allusioni e le risonanze mistiche. — V. 1. Cfr. HOM. τ 516 sg., dove è Penelope che parla: *πυκιναὶ δέ μοι ἀμφ' ἀδινὸν κῆρ Ὀξεῖαι μελεδῶναι ὀδυρομένην ἐρέθουσιν*. Come *fitto* è il cuore di Penelope, perchè nell'animo profondo essa serba molte cure, così fitto è l'animo di Pausania che molta scienza ha accolta dalle dottrine del maestro. — V. 2. *Εὐμενέως καθαρῇσιν ἐποπτεύσῃς μελέτῃσιν*: ogni parola ha un'intenzione mistica, ciò che è naturale perchè conoscere è armonia e disposizione morale dello spirito: particolarmente *ἐποπτεύειν* è

esse [le dottrine del Maestro] tutte e per tutto il tempo [ti saran presenti,
e molte ancora da esse ne acquisterai, perchè di per sè [s'accrescono
ciascuna nell'intimo carattere [di ciascuno], ove d'ognuno [è la natura;
ma se tu di cose aliene avrai brama, quali fra gli uomini
infinite sono triste e che ottundono i pensieri,
certo esse tosto t'abbandoneranno, volgendosi il tempo,
desiose di tornare alla lor propria stirpe;
perchè sappi ch'ogni cosa ha conoscenza e destinata [parte di pensiero.

" contemplare " dell'iniziato: v. Plat. *Ep.* VII 333 E *ἐκ τοῦ... μυεῖν καὶ ἐποπτεύειν πραγματεύονται*, cfr. Plut. *Demetr.* 26; Arist. *Ran.* 745: anzi *epopte* è l'iniziato stesso. *μελέται* indica non solo *cure,* ma anche le *pratiche* e l'*ascesi* religiosa: tale senso mistico è reso in un bel passo del *Fedone* platonico (80 D). — V. 3. " Per tutto il tempo (*δι' αἰῶνος*) ": l'espressione greca può voler dire, sia *eternamente,* sia *per tutta la vita*; cfr. Fr. Orph. 6, 4 sg. *ἐξερέω γὰρ ἀληθέα, μηδέ σε τὰ πρὶν Ἐν στήθεσσι φανέντα φίλης αἰῶνος ἀμέρσῃ.* V. Lucr. I 1117: " res accendent lumina rebus ". — V. 4 sg. Cfr. Telesio, citato sopra p. 161. La scienza, di per sè, s'accresce per deduzioni e successive indagini; Empedocle cerca di rendere il processo come un'armonia interiore che si accresca dall'esterno, per mezzo del ricambio delle sostanze, o che si disgreghi se non è perfetta. — V. 5. *ἦθος* " carattere ", donde si vede che la vita morale ha per Empedocle un valore decisivo per la conoscenza. È possibile che Empedocle voglia alludere con l'*ἦθος* al principio morale dell'uomo, il *demone* (v. fr. 115), cioè l'anima mistica; Eraclito infatti dice (fr. 119) *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων.* Per " natura " (*φύσις*) presso a poco sinonimo a *carattere,* vedi Hom. *κ* 303. — V. 9. Vedi Lucrezio citato sopra n. fr. 37. — V. 10. È detto degli elementi che formano la coscienza sensibile e intellettiva, e che dissolvendosi (v. n. v. 4) ritornano alla loro origine per l'attrazione dei simili. Cfr. anche Hippocr. *π. φύσ. ἀνθρ.* 3 (VI, 38 Littré) ove si dice che, quando il corpo dell'uomo si dissolve, tutte le sostanze debbono ritornare *εἰς τὴν ἑωυτοῦ φύσιν*: tutto il passo è di coloritura empedoclea, cfr. W. A. Heidel,

111.

Quanti rimedi vi sono dei mali e riparo della vecchiezza
conoscerai, poichè per te solo compirò queste cose tutte:
placherai l'impeto degli infaticati venti, che sulla terra
balzando, coi lor soffi inaridiscono i cólti,
ed ancora, se tu voglia, potrai richiamarli a compensarne [i danni;
di nubilosa pioggia procurerai opportuna siccità
per gli uomini, e dall'arsura estiva,

περὶ φύσεως A study of the conception of Nature amoung the Pre-Socratics " Proceed. of Amer. Acad. „, 1910 p. 102 sg. Col concetto morale espresso in questo frammento, confronta le belle parole di PLOTINO, *De pulcr.*, p. 57: " l'occhio mai non vide il sole, se non fattosi solare, nè l'anima vedrebbe il bello se non divenuta essa stessa bella „; vedi anche PLATONE *Timeo* 90 D citato nell'Appendice IV § 1.

111. Per la citazione vedi A 1 § 59: cfr. anche, su questo frammento, sopra p. 73 sgg.: per la magìa naturale, propugnata anche dalla scienza del Rinascimento, v. sopra p. 161 n. 4. — V. 1, cfr. ORPH. *Lithica* 588, *φάρμακα δ' ὅσσα πέλονται...*, con v. 2 sgg. PARM. 10, 1 sgg. *εἴσῃ δ' αἰθερίαν τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα Σήματα κτλ.* — V. 3 sgg. Infatti Empedocle fu chiamato il " domator dei venti „: v. A 2; 14; 13. Fra le altre imitazioni lucreziane inavvertite sin ora, è sfuggita anche una probabile che si riferisce a questi versi: LUCR. VI 48: " ventorum existant placentur ⟨ut⟩ omnia rursus ** quae fuerint sint placato conversa favore „. Il passo di Lucrezio è disgraziatamente mutilo, ma restano tuttavia gli indizi dell'imitazione: è notevole che *placato favore* (così i codici, mentre la volgata, dopo il Lambino, corregge *furore*, distruggendo un bell'ardimento stilistico di Lucrezio) rende poeticamente *παλίντιτα* (sc. *πνεύματα* v. 5) di Empedocle, e questo confronto conferma la lezione dei codici di Lucrezio: per *παλίντιτα* cfr. HOM. *α* 379 *αἴ κέ ποθι Ζεὺς δῷσι παλίντιτα ἔργα γενέσθαι.* Il vanto empedocleo rimane nella tradizione, come virtù che anche Orazio attribuisce al poeta *Epist.* II 1, 135 sgg. (citato dal Karsten): " Caelestis implorat aquas, docta prece blandus, Avertit morbos, metuenda pericula pellit, Impetrat et pacem et lo-

correnti nudrici degli alberi che irrigheranno l'etere;
tu dalle case dell'Ade ricondurrai la possanza d'uom [defunto!

IL POEMA LVSTRALE

Il poema lvstrale (*Καθαρμοί*). Su quest'opera di Empedocle e le questioni relative v. sopra p. 271 sgg. Il titolo indica lo scopo del poema, che è d'insegnare come l'anima si purifichi e possa scontare le sue colpe. Vedi Platone *Rep.* II 364 E, che parla dei libri orfici (*Τελεταί* fr. 184-228 Abel), secondo i quali gli adepti: *θυηπολοῦσι πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσὶ μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν.* Confronta anche Schol. Aristoph. *Ran.* 1033 *οὗτος* (sc. Musaeus) ... *τελετὰς καὶ καθαρμοὺς συνέθηκεν*; Suid. s. v. *Ἐπιμενίδης... ἔγραψε δὲ πολλὰ ἐπικῶς καὶ καταλογάδην μυστήριά τινα καὶ καθαρμοὺς καὶ ἄλλα αἰνιγματώδη.* — Per il rito di lustrazione v. fr. 143 sgg.

---

cupletem frugibus annum; Carmine di superi placantur carmine manes „. — V. 9. Pare alluda non solo ad opera medica (cfr. A 1 § 60, e l'ultimo verso dell'epigramma attribuito ad Empedocle citato ivi), ma anche a virtù magica (v. A I § 59). Come esempio di un'invocazione magica di tal natura cfr. Pap. Paris. V 1903 ed. Wessely in *Denkschrift. d. Wien. Akad.* 1888 (cfr. Dieterich *Nekyia* p. 23):

M'odi beato, te invoco, fulgente duce del cielo,
della terra, del Caos, dell'Ade ov'hanno dimora
i demoni tutti defunti, che videro prima la luce;
te scongiuro, o beato, invitto signore del mondo,
se della terra agli abissi tu venga, alle sedi dei morti,
questo demone invia...

Allude quasi certamente a questi versi d'Empedocle, Senofonte (*Memor.* I 1, 15), accennando all'opinione di coloro che, " per aver conosciuto secondo quali necessità fisiche si origina ogni cosa, credano di produrre a lor piacimento venti e piogge e mutamenti di stagione e tutto ciò che possono desiderare di simile „. Ad essi egli oppone poi Socrate, come colui che speculava solamente sulle cose umane.

112.

O amici, che abitate la grande città che al biondo [Acragante
dichina, sul sommo dell'urbe, ad opere buone adusati,
fidi porti d'ospiti, ignari di perfidia,
salvète! Io al vostro cospetto, non più mortale ma nume [divino,

---

112. Che questo frammento sia l'inizio del poema lustrale, risulta da Diogene Laerzio (v. A 1 § 62). Su Acragante vedi sopra p. 525 sgg. — V. 1. La città prendeva il nome dal fiumicello omonimo (cfr. Pind. *Pyth.* XII 1 sgg. cit. s. p. 52 sg.), oggi S. Biagio, che Empedocle dice " biondo „ dal colore delle sue acque [v. 1, il Burnet intende altrimenti: " looking down on the *yellow rock* of Akragas „, ma non ne vedo il perchè]: la sua posizione elevata, alla vista del mare, ricorda anche Virgilio *Aen.* III 703: " Arduus inde Acragas ostentat maxima longe Moenia „. Sulla sua grandezza v. A 1 § 63. — V. 2 sg. L'ospitalità e la mitezza degli Agrigentini era famosa: v. Diodoro XIII 83, che narra di Gellia agrigentino, il quale mandava i suoi schiavi alle porte della città, per invitare i forestieri alle dimore ospitali, che aveva fatto costruire. In generale degli Agrigentini dice Diodoro che vivevano " seguendo i buoni costumi antichi e filantropici (*ἀρχαικῶς καὶ φιλανθρώπως*) „: cfr. anche Diod. XIII 58, 3. — V. 3. " D'ospiti porti fedeli „ *ξείνων αἰδοῖοι λιμένες*, cfr. Soph. *Aiax* 683 *ἄπιστος ἑταιρείας λιμήν*; con la fine del verso cfr. Orph. *Λιθικά* v. 16 *ἀπειρήτοις κακότητος*. — V. 4. Per l'inizio del verso cfr. Hom. *Hymn. in Cerer.* 120, *Χαίρετ', ἐγὼ δ' ὑμῖν μυθήσομαι*, vedi anche Hom. *Ω* 460 ... *θεὸς ἄμβροτος εἰλήλουθα Ἑρμείας* (cit. dal Diels). Il saggio si sente trasumanato, perchè è giunto al fine delle sue peregrinazioni mortali (cfr. fr. 146): così nella tavoletta orfica di Turii (Comp. n° 6, Diels n° 20):

> Salve tu che provasti la passïone suprema,
> uomo già fosti or sei nume...

La formula rimane nei versi aurei dei pitagorei (v. s. p. 287). Similmente nei *discorsi* di Gotamo Buddho, frequente è, al principio della predicazione, l'annunzio che l'ispirato che

m'aggiro, fra tutti onorato come ne son degno,
d'infule precinto e di fiorenti serti:
dei quali quando giungo adorno nelle floride città,
mi venerano uomini e donne e mi seguono
infiniti, chiedendo bramosi la riposta via che guida a salute;
e vogliono gli uni oracoli, altri di malattie

---

parla ha ormai conchiuso il cerchio, la triste ruota, delle peregrinazioni mortali. Dell'anima divina, che è nell'uomo, dice anche Cic. *de rep.* VI 24: " Deum scito te esse, siquidem est Deus qui viget, qui sentit, qui meminit, qui providet, qui tam regit et moderatur et movet id corpus, cui praepositus est, quam hunc mundum ille princeps deus „. — V. 6. V. A 1 § 73; 2. — V. 7. Riferisco τοῖσιν ἅμα (letteralmente " con essi „) alle infule e le ghirlande di cui nel v. precedente; il Diels invece crede si richiami a πᾶσιν del v. 5 e sia spiegato da ἄνδρασιν ἠδὲ γυναιξί del verso seguente (8); ma la costruzione ne risulterebbe contorta. Per di più μετὰ πᾶσιν del v. 5, dovendo verisimilmente riferirsi a tutti gli agrigentini, come è consono al tono altiero che assume il poeta in questi versi ed all'aspetto regale che in lui vedevano gli Agrigentini (v. D. L. VIII 73), non è agevole intenderlo corrispondente ad ἀνδράσιν ἠδὲ γυναιξί, dato che in questi si voglia intendere il seguito che accompagnava Empedocle di città in città. Finalmente dai versi seguenti risulta che questo seguito d'uomini e di donne era occasionale, e si formava, di volta in volta, in ogni città (v. infatti v. 9 μύριοι " infiniti „, giacchè non è probabile che Empedocle si traesse seco così grande turba nei suoi viaggi), e che occasionali erano anche alcune delle ragioni (p. e. oracoli) che li conducevano a consultare il nuovo profeta. Invece bene mette in rilievo il poeta le insegne divine che egli reca, perchè esse attraggono l'attenzione del popolo e lo certificano del suo carattere religioso, [per ἅμα cfr. Theocr. 24, 52 προγένοντο λύχνοις ἅμα δαιομένοισι Δμῶες]. — V. 9. πρὸς κέρδος ἀταρπός, s'allude al *sentiero* mistico, vedi n. a fr. 2, 8: le turbe s'attendono da Empedocle vantaggi materiali e morali, e κέρδος (cfr. Soph. *Ant.* 1326) indica sì gli uni che gli altri. — V. 10. La scienza degli oracoli era uno degli attributi dei profeti orfici: vedi, su Epimenide e gli oracoli che gli erano attribuiti, Epim. fr. 1: cfr. Aristoph. *Eq.*

innumeri domandano d'udire la parola che sana,
lungamente d'aspre ⟨doglie⟩ trafitti.

113.

Ma perchè su questo m'indugio, come fosse gran merito,
se sovr'essi m'adergo i molto infelici mortali?

114.

O amici, ben so io che la verità è nel messaggio
che annunzierò; ma arduo fortemente
e dispetto ai mortali è l'impeto della fede che attinge i
[cuori.

123, *Pax* 1070; ARISTOT. *Rheth.* III 17. — V. 11. *εὐηκέα βάξιν* " la parola che sana " è un bell' ardimento empedocleo (*εὐηκής* altrove ha invece significato intransitivo, " valido, valente "). Cfr. PIND. *Pyth.* III 6 sg. (di Asclepio) *τέκτονα νωδυνίας Ἅμερον γυιαρκέος Ἀσκλαπιὸν Ἥρωα παντοδαπᾶν ἀλκτῆρα νούσων.* — V. 12. Cfr. in A I § 60 il penultimo verso dell'epigramma attribuito ad Empedocle. Il verso è mutilo nelle citazioni: ⟨*ἀμφὶ μόγοισιν*⟩ è supplito dal Diels: il Bergk suppliva *ἀμφ' ὀδύνῃσιν* mutando *χαλεποῖσι* in *χαλεπῇσι*; cfr. ORPH. *Λιθικά* v. 496 *πικρῇσιν... πεπαρμένος ἀμφ' ὀδύνῃσιν* e APOLL. RH. IV 1067 *ὀξείῃς... πεπαρμένον ἀμφ' ὀδύνῃσιν.*

113. È citato da SESTO EMPIRICO (*adv. math.* I 302) dopo fr. 112, 5, con le parole " *e inoltre* "; è dubbio perciò se si debba unire immediatamente al fr. 112, dopo il v. 12, o se altri versi intercedessero. — V. anche s. p. 280.

114. Questi versi son paralleli, nella correlazione dei due poemi, al fr. 5 del *poema fisico*. Qui però il tono è più risolutamente religioso, perciò li cita con lode uno scrittore cristiano, Clemente Alessandrino (*Strom.* V 9 p. 648 P). Che essi appartengano al poema lustrale è evidente dall'essere rivolti non già al discepolo, ma agli " amici ", alla turba degli Agrigentini (v. fr. 112, 1). Con il fine dell'ultimo verso (*ἐπὶ φρένα πίστιος ὁρμή*) cfr. PARM. 8, 12 *ἐφήσει πίστιος ἰσχύς*: EMP. 133, 3 *πειθοῦς ἀνθρώποισιν ἀμαξιτὸς εἰς φρένα πίπτει*; 35, 13 *Φιλότητος... ὁρμή.*

115.

Vaticinio è del Fato, decreto antico dei Numi,
sempiterno, con ampi giuramenti suggellato,

---

115. È uno dei luoghi di Empedocle più citati nelle opere degli antichi. Su questo frammento e i suoi rapporti con il poema fisico v. s. p. 273 sgg. IPPOLITO (*Ref.* VII 29 p. 249) determina alcuni punti della significazione allegorica di questi versi: " E questo è ciò che dice Empedocle intorno alla sua nascita: '[v. 13] uno d'essi anch'io ora sono, fuggiasco dagli dèi ed errante', cioè, egli chiama Dio l'Uno [lo sfero] e la sua unità, nella quale era prima della separazione per opera della Contesa, e prima ch'egli nascesse fra gli esseri molteplici di questo mondo, secondo la produzione cosmica della Contesa. Ed egli infatti dice '[v. 14] ⟨prestai fede⟩ alla Contesa ⟨furente⟩' chiamando furente, e torbido e incostante il demiurgo di questo mondo. E questa invero è la punizione e il Fato che grava sulle anime... 'muti le dogliose vie della vita' [v. 8]; le anime infatti passano successivamente di corpo in corpo, e questa mutazione è opera della Contesa e castigo da lei inflitto che non le lascia permanere nell'unità [v. fr. 125 e mia n. ivi]..... Queste anime reiette [v. 12]... restituisce adunque all'unità antica l'Amicizia [v. fr. 116 e mia n. ivi] perchè buona e impietosita dal loro pianto e dall'instabile e malvagio dominio della Contesa... perciò Empedocle, conscio di tale azione cosmica della Contesa infesta, in questo mondo di discordia, invita i suoi discepoli ad astenersi da ogni cibo animale, perchè egli dice [fr. 117: 127; 128, 10; 135; 136 sg.] che i corpi degli animali che noi divoriamo sono le dimore delle anime punite, *e apprende loro con i suoi versi ad astenersi dal commercio carnale con femmine* [cfr. n. a fr. 141], per non farsi cooperatori e fautori dell'opera di cui è demiurgo l'Odio, che sempre scioglie e divelle l'opera dell'Amicizia [cioè l'unità dello Sfero]. Questa egli dice che è la massima legge dell'universo, così esprimendosi: 'Vaticinio è del Fato, decreto antico dei numi, sempiterno, con ampi giuramenti suggellato [v. 1 sg.]'; e chiama *Fato* la mutazione alterna dall'Uno nei molti, per opera della Contesa, e dai molti nell'Uno, per opera dell'Amicizia ". PLUTARCO (*de exil.* 17 p. 607) cita questo fram-

che se alcuno le membra insozzi di sangue colpevole,
o spergiuri empio, seguendo ⟨la Contesa⟩,
(alcuno dei demoni che ebbero in sorte vita longeva)
errando vada dai beati per tre volte dieci mila stagioni,
e rinascendo nel tempo in ogni forma di esseri mortali,

---

mento così: " proclama Empedocle *nell'inizio della filosofia* [segue poco dopo il passo tradotto a p. 271] "; dove le parole che ho sottolineate (*ἐν ἀρχῇ τῆς φιλοσοφίας*) sono di dubbia esplicazione; i primi editori ne dedussero che questo frammento formasse il proemio del poema fisico, ciò che non è probabile. Alcuni ne argomentarono che il poema lustrale dovesse essere stato composto prima del *π. φύσεως*, e che le parole di Plutarco offrano un dato cronologico: altri sospettò che, nell'edizione che Plutarco aveva di Empedocle, il poema lustrale precedesse l'altro. Ma giustamente osservò il Diels, che i due poemi dovevano essere in papiri diversi. È possibile però, a quanto credo, che Plutarco alluda solamente al trovarsi Empedocle agli inizi della filosofia greca; infatti egli non dice: " nell'inizio della *sua* filosofia ", ma " nell'inizio della filosofia ". — V. 1 sgg. Cfr. fr. 30. Un ricordo dell'espressione empedoclea è certo, come già fu visto, in Gorgia *Hel.* 6 *θεῶν βουλεύμασιν καὶ ἀνάγκης ψηφίσμασιν*. Anche Platone in *Phaedr.* 248 C (v. infra, *Imitazioni*, n. 1) ricorda la medesima " legge di Adrasteia ", cfr. Fr. Orph. 109 sgg. Abel, e Philostr. *Vit. Apoll.* VIII, 7. — V. 3. Si allude non solo ad ogni spargimento di sangue, ma anche al cibarsi d'esseri animati. — V. 4. V. s. p. 287. Cfr. anche Servio *in Aen.* VI 565: " fertur namque ab Orpheo, quod dii peierantes per Stygem paludem novem annorum spatio puniuntur in Tartaro ". Cfr. Hesiod. *Theogon.* 793 sgg. *ὅς κεν τὴν ἐπίορκον ἀπολείψας ἐπομόσσῃ Ἀθανάτων... Αὐτὰρ ἐπὴν νοῦσον τελέσῃ μέγαν εἰς ἐνιαυτόν, Ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται χαλεπώτερος ἄθλος* [cfr. Emp. v. 12, donde si vede che egli aveva presente questo passo]. *Εἰνάετες δὲ θεῶν ἀπομείρεται αἰὲν ἐόντων, Οὐδέ ποτ'... ἐπιμίσγεται... ἐπὶ δαῖτας* [cfr. fr. 147] *Ἐννέα πάντ' ἔτεα.* — V. 5. " Numi longevi " son chiamate le anime; in fr. 147 sono dette *immortali*. Non sappiamo se sopravvivessero o no alla dissoluzione dello sfero (cfr. Plut. *de defect. orac.* 16 p. 418 E). — V. 6. Su queste *stagioni* e sul loro computo v. s. n. p. 235 sg. — V. 7. *παντοῖα... εἴδεα θνητῶν*: cfr. fr. 35, 7 *ἔθνεα*

muti le dogliose vie della vita.
Perchè la possa dell'etere li tuffa nel mare,
il mare sulla terra li sputa, la terra nelle vampe
del sole fulgente, che li lancia nei vortici dell'etere:
l'uno dall'altro li accoglie e tutti li odiano.
Uno d'essi sono ora anch'io, fuggiasco dagli dèi ed errante,
perchè fede prestai alla furente Contesa.....

μυρία θνητῶν; 71 3 *εἴδη... θνητῶν*. — V. 8 sgg. Per le relazioni con i culti mistici, vedi Olymp. *ad Phaed.* c. 60, che spiega i quattro fiumi inferni come rappresentanti i quattro elementi (cfr. Eisler op. cit. p. 481 n. e i paralleli con i culti orientali). Similmente Verg. *Aen.* VI 739 sgg.: " Ergo exercentur poenis veterumque malorum Supplicia expendunt: aliae panduntur inanes Suspensae ad ventos, aliis sub gurgite vasto Infectum luitur scelus aut exuritur igni "; e Servio *ad loc.*: " Omnis enim purgatio aut per aquam fit aut per ignem aut per aerem ": cfr. Apul. *Met.* XI 23. Del resto le anime, rinascendo e prendendo corpo vegetale o animale, entrano nella vicenda degli elementi e nel turbine dell'universo. Altri paralleli con Platone sono accennati nell'Appendice IV § 1. Scrive il Novalis (*Schriften*, ed. Heilborn II 1 p. 371): " se Dio potè divenire uomo, può anche divenire pietra o pianta, animale o elemento, e forse v'è in tal modo una redenzione continua nella natura ". Primo fra gli elementi è ricordato l'etere, perchè il cielo è la sede delle anime beate, v. 119, 2. — V. 10. Anche Teocrito dice, con vigoroso realismo, del mare: *Id.* XV 133 *ποτὶ κύματ' ἐπ' ἀϊόνι πτύοντα*: qui però va notato che *ἀπέπτυσε* ha un senso anche più profondo, giacchè tale atto era in uso per deprecare da sè ogni cosa infausta; vedi infatti il fine del v. 12 *στυγέουσι δὲ πάντες*. — V. 12. Cfr. Hes. *Theog.* 800 *ἄλλος ἐξ ἄλλου δέχεται χαλεπώτερος ἆθλος*, cit. s. v. 4. — V. 13. Cfr. Aesch. *Ag.* 1282 *φυγὰς δ' ἀλήτης*: *Suppl.* 214 *φυγάδ' ἀπ' οὐρανοῦ θεόν*. Con gli ultimi versi cfr. Orph. fr. 77 Abel: *διώρισε δ' ἀνθρώποισι Χωρὶς ἀπ' ἀθανάτων ναίειν ἕδος, ᾗ μέσος ἄξων Ἠελίου τρέπεται δινεύμενος*. Con tutto il passo, v. 6 sgg.; cfr. Shakespeare, *Measure for Measure*, Act. III Sc. 1ª v. 119 sgg.: " Ay, but to die, and go we know not where; To lie in cold

116.

... [la Grazia] aborre dall'intollerabile Fato.

117.

Perchè fui un tempo fanciullo e fanciulla,
arbusto ed uccello e muto pesce del mare.

---

obstruction and to rot: This sensible warm motion to become A kneaded clod; and the delighted spirit To bathe in fiery floods, or to reside In thrilling region of thick-ribbed ice: To be imprison'd in the viewless winds, And blown with restless violence round about The pendent world; or to be worse than worst Of those that lawless and incertain thought Imagine howling: — 'tis too horrible „.

116. Le ultime parole del testo di Plutarco, in cui questo frammento è citato, sono corrotte nei manoscritti, eccole (*Quaest. conv.* IX 5 p. 745 C): *ἄμουσον γὰρ Ἀνάγκη, μουσικὸν δὲ ἡ Πειθώ, καὶ Μούσαις † φιλοδαμοῦσα πολὺ μᾶλλον οἶμαι τῆς Ἐμπεδοκλέους Χάριτος· 'στυγέει δύστλητον Ἀνάγκην'*: per le varie correzioni proposte vedi le note del Diels. Quanto a me credo d'essere più prossimo al vero correggendo *Μούσαις ΦΙΛΟΔΑΜΟΥCA* in *Μούσαις φίλον* (scritto nei codici, secondo l'usata grafia, con assimilazione dinanzi a labiale, *ΦΙΛΟΜ*: per *φίλον* cfr. *μουσικόν* poco prima), *Μοῦσα* ⟨*δὲ*⟩ *κτἑ*. Del resto le parole di Plutarco giovano solo a farci conoscere che Empedocle parlava della *Χάρις*, la Grazia: sotto il cui nome credo fosse designata l'Amicizia, come ho indicato nel luogo di Ippolito citato in n. a fr. 115. Su questo frammento vedi sopra p. 132; 275 e il luogo di Platone (*Tim.* 48 A) citato in Append. III § 3.

117. Per il modo in cui probabilmente si riconnetteva questo frammento con i precedenti v. s. p. 271 sgg. Cfr. Ennio *Annales* fr. 7 Vahlen (= 5 sgg. *Valmaggi*) e il proemio degli *Αἴτια* di Callimaco; Tibull. IV 1 207 sgg.; Fr. Orph. 223. Uomini, piante, uccelli, pesci, sono ricordati anche altrove, come partecipi di un'unica natura: fr. 20, 6 sgg.; 21, 10 sgg.; 82; v. n. fr. 135.

118.

... piansi e gemetti, vedendo l'inusato soggiorno

119.

Da quale onore e da quanta ampiezza di felicità,
qui fra i mortali m'aggiro, bandito ⟨dall'Olimpo⟩!

---

118. Questo " inusato soggiorno „ *ἀσυνήθης χῶρος* non è altro che il mondo terreno, " il prato di Sventura „ del fr. 121: per l'espressione, cfr. Hom. *λ* 94 *ὄφρα ἴδῃ... ἀτερπέα χῶρον* (cfr. fr. 121, 1). — Ricordò questo verso Lucrezio V 226 sg.: " Vagituque locum lugubri complet [infans], ut aecumst Cui tantum in vita restet transire malorum „ (cfr. per gli Epicurei l'Appendice su Empedocle ed Epicuro). V. S. August. *de civ. Dei*: " Primam vocem plorationis edimus, utpote vallem plorationis [cfr. *Ἄτης λειμών* fr. 121] ingressi „; Shakespeare *K. Lear* 4, 6: " Thou knowst 't the first time that we smell the air We waul and cry „. Platone ricongiunge gli elementi di questo e del frammento seguente nella sua descrizione mitica: Plat. *Rep.* p. 614 *E*: *καὶ τὰς ἀεὶ ἀφικνουμένας, ὥσπερ ἐκ πολλῆς πορείας φαίνεσθαι ἥκειν καὶ ἀσμένως εἰς τὸν λειμῶνα* (cfr. n. fr. 121, 4) *ἀπιούσας... διηγεῖσθαι δὲ ἀλλήλαις, τὰς μὲν ὀδυρομένας τε καὶ κλαιούσας ἀναμιμνησκομένας ὅσά τε καὶ οἷα* (cfr. fr. 119, 1) *πάθοιεν. καὶ ἴδοιεν ἐν τῇ ὑπὸ γῆς πορείᾳ — εἶναι δὲ τὴν πορείαν χιλιετῆ* (cfr. fr. 115, 6) — *τὰς δὲ* [*ψυχὰς*] *αὖ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* [cfr. la mia lezione in fr. 119, 2 *τὸν Ὄλυμπον*] *εὐπαθείας διηγεῖσθαι καὶ θέας ἀμηχάνους τὸ κάλλος*. Il confronto con Plut. *de exil.* 17 p. 607 D (vedilo citato in n. a fr. 119), mi fa credere che questo frammento debba probabilmente seguire, e non precedere, il fr. 119. — Cfr. anche Verg. *Aen.* VI 4, 27 " infantumque animae flentes in limine primo „.

119. L'anima del poeta ricorda la felicità antica della dimora celeste. — V. 1. Cfr. Eur. *El.* 306 (citato dal Diels) *ὑπὸ στέγαισί τε Οἵαισι ναίω βασιλικῶν ἐκ δομάτων*. Per *τιμῆς* (*onore*) v. fr. 146, 3 *θεοὶ τιμῇσι φέριστοι*. Con *μήκεος ὄλβου* " ampiezza di felicità „, cfr. Eur. *Iph. Aul.* 595 *εὐμήκεις... τύχας*. — V. 2. Questo verso è ricostruito dalla citazione, in

120.

Venimmo sotto la volta di quest'antro.....

---

forma indiretta, di Clemente Alessandrino *Strom.* IV 12 ' ἐξ οἵης τιμῆς τε καὶ ὅσσου μήκεος ὄλβου ', ὥς φησιν 'Εμπ., ὧδε λιπὼν μετὰ θνητῶν ἀναστρέφεται, dove è chiaro che è caduto il complemento di λιπών: posta dunque la restituzione ὧδε λιπών ⏑ ⏑ – ⏑ ἀναστρέφομαι μ. θνη., rimane a colmare la lacuna del verso. Il Diels integra ⟨Διὸς οἶκον⟩, ma di questa " casa di Zeus „ in Empedocle si parla solo nel fr. 142, in un verso di cui non è possibile ristabilire il contesto, sì che è troppo ardito immaginare che per Empedocle essa fosse la sede delle anime; tanto più che Zeus appare nei καθαρμοί (fr. 128, 2) con un valore tutt'altro che supremo fra gli dèi. Del resto, trattandosi di un verso lacunoso, il metodo consigliabile è quello di ricavarne le parti cadute dalle citazioni antiche; ora Plutarco (*de exil.* 17 p. 607 D), citato il primo verso di questo frammento, aggiunge: μεθέστηκεν... οὐρανοῦ καὶ σελήνης γῆν ἀμειψαμένη [ἡ ψυχή] καὶ τὸν ἐπὶ γῆς βίον... δυσαναασχετεῖ καὶ ξενοπαθεῖ (cfr. fr. 118, che forse deve seguire il frammento presente), cfr. anche n. fr. 118. S'ha dunque a credere che Empedocle ricordasse il cielo come la sede primitiva; infatti anche altrove Plutarco *de vit. aer. al.* 7 p. 830 F dice: πλάζονται καθάπερ οἱ θεήλατοι καὶ οὐρανοπετεῖς ἐκεῖνοι τοῦ 'Εμπεδοκλέους δαίμονες, ed Empedocle stesso allude a questa caduta del cielo in 115, 9, v. n. ivi. Per di più, poichè nella zona sublunare è, secondo Empedocle, la sede del male (v. A 62; cfr. n. fr. 121), e scevra di ogni turbamento è quella superlunare, ivi deve essere la sede dei beati. Dato dunque che Empedocle chiama ὄλυμπος il *cielo* (fr. 44), credo che il verso possa con sufficiente sicurezza ricostruirsi così: ὧδε λιπὼν ⟨τὸν Ὄλυμπον⟩ ἀναστρέφομαι μ. θν., e secondo questa mia lezione ho tradotto.

120. È citato da Porfirio *de antr. nymph.* 8 p. 61, 19 N. con queste parole: " presso Empedocle dicono le potenze divine che guidan le anime [segue il fr.] „. Queste *potenze divine psicopompe* (αἱ ψυχοπομποὶ δυνάμεις) pare siano quelle ricordate nel fr. 122, cfr. 123 e n. Già Porfirio (*l. c.*) confronta l'allegoria dell'antro platonico (*Rep.* 514 A); Porfirio e

121.

. . . . inamabile soggiorno,

Plotino (*Enn.* IV 8, 1) dicono che con la designazione dell'antro era indicato allegoricamente il mondo terreno. L'idea del resto era orfica: cfr. PHEREC. fr. 6 *μυχοὺς καὶ βόθρους καὶ ἄντρα* e *ibid.* PROCL. *in Tim.* 29 A; I 333, 28 D *τῶν παλαιῶν ἄντρον καλούντων τὸν κόσμον.* Per l'espressione cfr. FR. ORPH. 224, 7 Abel *ψυχὰς ἀθανάτας ἄγει Κυλλήνιος Ἑρμῆς Γαίης ἐς κευθμῶνα πελώριον* (*ibid.* fr. 84 *ταῦτα πατὴρ ποίησε κατὰ σπέος ἠεροειδές*). Su questa caverna e quella di Platone, cfr. anche J. H. WRIGHT *The origin of Plato's cave* " Harw. St. „ 1906 p. 131 sgg.

121. Su questo frammento e i seguenti vedi sopra p. 275. Questo " inamabile soggiorno „ è il mondo sublunare [cfr. A 62], come attestano PROCLO *in Crat.* p. 103 Boiss.; THEO SMYRN. p. 149, 4 Hiller; CHALC. *in Tim.* 79 p. 143, 17 Wr.; HIEROCL. *ad. c. aur.* 24 ad. v. 54 sg. (*τὰ περὶ γῆν*). Empedocle considera il mondo come il luogo di dannazione delle anime, e non parla dell'Ade nè del Tartaro: cfr. ROHDE *Psyche* II p. 178, il quale giustamente osserva che l'opinione del MAASS *Orpheus* p. 113, secondo cui Empedocle qui parlerebbe dell'Ade, non solo non è confortata da testimonianze antiche, ma esse anzi sono assolutamente contrarie a tale identificazione. Del resto Macrobio (*in somn. Scip.* I 10, 9 sgg.: cfr. § 17) ricorda l'opinione degli antichi *theologi*, per cui il Tartaro e le sue pene non sono altro che il mondo e i suoi mali (cfr. anche PHILOL. fr. 14 tradotto sopra p. 263). Lucrezio, se non già prima Epicuro, riprese la medesima figurazione allegorica: III 978: " Atque ea nimirum quaecumque Acherunte profundo Prodita sunt esse, *in vita* sunt omnia nobis... „. — Alcuni tratti della descrizione può avere tolti però Empedocle da rappresentazioni grafiche dell'Ade: cfr. [DEM.] 25, 52 *μεθ' ὧν δ' οἱ ζωγράφοι τοὺς ἀσεβεῖς ἐν Ἅιδου γράφουσιν, μετὰ τούτων, μετ' Ἀρᾶς καὶ Βλασφημίας καὶ Φθόνου καὶ Στάσεως καὶ Νείκους...* Vedi del resto Virgilio, nella descrizione dell'Orco:

Aen. VI 275 sgg.:

Vestibulum ante ipsum primisque in faucibus Orci
Luctus et ultrices posuere cubilia Curae;

dove la Strage e l'Odio e l'altre stirpi dei Mali,
aridi morbi, putredini, opere di dissoluzione,
nel prato della Sventura, per l'ombra errano.

Pallentesque habitant Morbi, tristisque Senectus,
Et Metus, et malesuada Fames, ac turpis Egestas;
Terribiles visu formae: Letumque, Labosque,
Tum consanguineus Leti Sopor, et mala mentis
Gaudia; mortiferumque adverso in limine Bellum,
Ferreique Eumenidum thalami et *Discordia demens*
[cfr. fr. 115, 14].

Simili figurazioni divine vedi anche in HESIOD. *Theog.* 211 sgg. — V. 1. V. s. fr. 118 n.; " l'Odio „ (*Κότος*) = Contesa (*Νεῖκος*), come in fr. 21, 7; le diverse specie di " mali „ (Keres) appaiono nelle rappresentazioni grafiche antiche delle figure vascolari: vedi riproduzioni in HARRISON op. cit. p. 166 sgg. — V. 3, " l'opere di dissoluzione „ (*ἔργα... ῥευστά*) credo debbano essere determinate da quanto precede, e riferirsi alla dissoluzione del corpo per malattia e morte (cfr. fr. 20, 5 ed A 85), come appare anche da PLATONE *Tim.* 84 E 85 C (cfr. Appendice IV): il Diels invece intende: *agri inundationibus vexati*: il NESTLE *Philol.* 67, 542 crede siano il flusso eracliteo delle cose. — V. 4. Su questo " prato di Ate (Sventura) „ *Ἄτης λειμών*, vedi s. n. fr. 118 (cfr. fr. 66). *Λειμών* è detto spesso, nella letteratura mistica, sia delle sedi dei beati (cfr. tavoletta di Turii n. 20 D *λειμῶνας... ἱερούς*) come delle dimore dell'Ade (*Ἅιδου λειμῶνες* PLUT. *de fac. orb. lun.* 493 C). L'ombra significa l'ignoranza e l'errore che cinge la vita mortale, v. fr. 2; 132, 2. Cfr. PARM. fr. 6, 6 sg.; LUCR. II 15: " Qualibus *in tenebris vitae*... Degitur hoc aevi „; AESCH. *Prom.* 447 sgg. — Nel verso 2 ho tradotto *αὐχμηραὶ νόσοι* " aridi morbi „; *αὐχμηρός* potrebbe tradursi anche " squallido „, ma originariamente significava " arido „, aggettivo che può ben convenirsi alle febbri ed altre malattie. In proposito il PASCAL " Riv. di Filol. „ a. XV p. 441 sgg. ricorda l'ETYM. M. *δαναοί οἱ νεκροί, τοῦτ' ἔστι ξηροί*, e cita altri passi di autori antichi (LUCR. 912-918; PROP. IV [V] 5, 1-2), donde appare che nelle credenze orfiche e popolari si immaginava che i morti soffrissero di sete, e poichè Empedocle si serve di elementi tratti dalla concezione dell'Ade tradizionale, per rappresentare la valle di pena delle anime, è probabile che egli in questa espressione ripetesse un concetto tradizionale. Però, come

122.

Ivi era la Fata Terra e la Fata Sole dall'acuto sguardo,
la sanguigna Discordia, l'Armonia dall'occhio tranquillo
[ed austero,

---

già abbiamo notato, il luogo che qui si descrive è il mondo sublunare e non l'Ade, come risulta dalle citazioni antiche. Con questo fr. confronta Milton *Paradise Lost* (nella descrizione della caverna della morte) l. XI, 477 sgg.:

..... immediately a place
before his eyes appear'd sad, noisome, dark,
..... wherein were laid
numbers of all diseas'd, all maladies,
of ghastly spasm, or racking torture, qualms
of heart-sick agony, all fev'rous kinds
convulsions, epilepsies .....

Vedi anche v. 500 [cfr. fr. 124; 139]:

O miserable Mankind, to what fall
degraded, to what wretched state reserv'd!
Better end here unborn.

122. Citato da Plutarco *de tranquill. an.* 15 p. 474 B, che premette: " come dice E., duplici Moire e demoni ci prendono sotto tutela, quando nasciamo, e ci iniziano ": da ciò ne segue, come osserva Plutarco, che la vita è sempre nel contrasto di tendenze avverse di bene e di male. Si riproduce così la concezione cosmica e morale del poema fisico; e infatti anche qui sono ricordate la Contesa (*Δῆρις* v. 2, cfr. fr. 27 *a*) e l'Amicizia (Armonia v. 2; cfr. 27, 3 e n. fr. 18). È impossibile rendere in italiano le brillanti espressioni con cui Empedocle rappresenta queste divinità allegoriche femminee; perciò ho usato talvolta, in questo e nel frammento seguente, il nome *Fata* (similmente, il Diels, *Frau*) per adombrare il carattere poetico e popolare di tali figurazioni. — V. 1. *Χθονίη*, propriamente la *Terrestre* (epiteto di Demetra e Cora) come divinità eponima della Terra presso gli orfici, v. Pherec. fr. 1 *Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη· Χθονίῃ δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζὰς γῆν γέρας διδοῖ*; cfr. Mus. fr. 11 D. *Ἡλιόπη* sarebbe la vergine solare, cfr. Parm. 1, 9 *Ἡλιάδες κοῦραι*. — V. 2. *Ἁρμονίη θεμερῶπις*, cfr. Aesch. *Prom.* 135

la Bella, la Brutta, la Veloce e la Tarda,
l'amabile Vera, l'Ingannatrice dalle pupille fosche.

123.

... la Fata Nascita e la Fata Morte, la Fata Sonno e la
[Fata Risveglio,
l'Instabile e la Queta e l'Augusta ricca di corone,
la Sordida, la Silente e la Voce.

τὰν θεμερῶπιν αἰδῶ ed Esichio che spiega *θεμερή· βεβαία, σεμνή, εὐσταθής*. — V. 3. *Καλλιστώ*, come nome femmineo, è già nella mitologia (v. EUR. *Hel.* 381, la figlia di Licaone): *Αἰσχρή* v. ANTH. VII 458; *Θόωσα* in HOM. *α* 71 è la madre di Polifemo; *Δηναιαί* in senso di *antiche, vetuste* è appellativo delle Forcidi (AESCH. *Prom.* 794), ma qui il contrapposto *Θόωσα* mostra che *Δηναίη* indica la *Tarda* (cfr. APOLL. RHOD. IV 645). — V. 4. *Νημερτής* in Hom. *Σ* 46 è il nome di una delle Nereidi: così pure *Θόη* (cfr. *Θόωσα*) in HOM. *Σ* 40; HES. *Th.* 245.

123. CORNUTO *epidrom.* 17, citando questi versi, paragona queste figurazioni ai titani del mito, come simboli delle antinomie fisiche e morali (v. s. n. p. 185). — V. 1. *Φυσώ* = *Φύσις* come *Κινώ* (v. 2) = *Κίνησις*. Esichio attesta l'uso dorico (*κινώ: κίνησις Δωριεῖς*); cfr. anche v. 3 *Σωπή* (*σωπάω* PIND. *Isth.* I 63 cfr. *Ol. XIII* 91). Però qui *Φύσις*, come indica il contrapposto con *Φθιμένη*, non vuol dire *Natura*, ma *Nascita* (v. s. p. 387). Il colorito dorico di questi nomi è voluto da Empedocle, per accostarsi alla parlata popolare delle stirpi doriche siciliane, rivolgendo Empedocle il suo poema alle turbe della sua isola. Molti nomi femminili in Grecia avevano tale terminazione, cfr. *Καλλιστώ* (v. s. fr. 122, 3), *Σαπφώ, Ναννώ*, particolarmente poi nelle divinità allegoriche: *Θαλλώ, Αὐξώ, Καρπώ* (= le Ore, v. fr. 61*a* e n. ivi), ecc. — *Φθιμένη* è fatto ad analogia di *Κλυμένη*. *Εὐναίη*, cfr. la dea *Cuba* della mitologia latina, che presiedeva al sonno dei bimbi. — V. 2. Cfr. ORPH. *Λιθικά* 81 *ἀρετῆς... πολυστεφάνοιο*. — V. 3. *Φορύη*, come osserva il Diels da *φορύνειν* (*φορύειν*), come *Φύη* [HEROD. I 60] da *φύειν*. Potenze demoniache, quali qui son ricordate, erano nel culto popolare e prevalsero poi

124.

Ahimè, o infelice stirpe degli uomini, o molto dogliosa,
da quali contese e gemiti nasceste!

125.

... perchè di vivi [l'Odio?] morti li rendeva, mutando
[lor forme.

---

nel neoplatonismo sino a confondersi con angeli della religione semitica, vedi Heinze *Xenokrates* 112 sg. e Maass *Indogerman. Forsch.* I 1892 p. 161 sg.; se ne hanno esempi nei papiri magici: cfr. *pap. Paris.* v. 2859 Abel p. 294, *σὺ γὰρ δυσάλυκτος Ἀνάγκη, Μοῖρα δ' ἔφυς Ἐρινὺς Βάσανός τ' Ὀλέτις τε, Δίκη σύ*. Cfr. A 31; Dieterich *Nek.* p. 60 sg.

124. Cfr. Lucr. II 14 sgg.: " O miseras hominum mentes! O pectora caeca, Qualibus in tenebris vitae quantisque periclis Degitur hoc aevi quodcumque est! „. Vedi anche, per la medesima nota di pessimismo orfico, Hom. *Hymn. in Cer.* v. 257 sgg. e Emp. fr. 118, n. — Il v. 2 è parodiato da Timone 10, 2 *τοίων ἔκ τ' ἐρίδων ἔκ τε στοναχῶν πέπλασθε*.

125. È citato da Clemente Alessandrino (*Strom.* III 14 p. 516 P) dopo il fr. 118. Su questo verso v. s. p. 277. L'attribuzione al carme lustrale è basata sul solo fatto che con altri versi del carme lustrale lo ricorda Clemente. Questo, e il frammento seguente, si ricollegano alla dottrina mistica, secondo cui la vera vita è quella dell'anima disciolta dal corpo, donde l'equazione *corpo-sepolcro* (*σῶμα - σῆμα*: l'ingegnosa assonanza delle due parole greche non può rendersi in italiano), cfr. Plat. *Cratyl.* 400 B; Philol. fr. 14 (trad. sopra p. 263). — Quale sia il demone *maschile* (come risulta dalla forma del participio *ἀμείβων*), a cui si attribuisce questo infausto ufficio di cui parla il v. di Empedocle, non è detto; ma il confronto con la testimonianza riferita in fr. 115 n. mi fa credere sia l'Odio (*Κότος*, v. fr. 121, e n. ivi), che è il principio malefico sia nel poema fisico che nel poema lustrale. — " Mutando lor forme „, cfr. 35, 15 *διαλλάξαντα κελεύθους*; 21, 14 *γίγνεται ἀλλοιωπά*: e fr. 137, 1. — Il neutro *νεκρά* mostra che si parla qui di tutti gli " esseri „ nei quali si compie la palingenesi, v. fr. 117.

126.

... [la Fata Nascita] che [ad essi] estranea tunica di carni
·[rivestiva.

127.

Fra le belve essi rinascono leoni, che a terra rude letto
[hanno sui monti,
e allori fra gli alberi ben chiomati.

128.

Ares non era ancora Dio fra essi, nè il Cimento,

---

126. *σαρκῶν ἀλλογνῶτι περιστέλλουσα χιτῶνι.* V. n. frammento precedente. La concordanza di Plutarco (*de esu. carn., comm.* 2, 3 p. 998 *C*) e di Porfirio (*ap.* Stob. *Ecl.* I 49, 60) che ricordano, il primo la *φύσις,* il secondo *εἱμαρμένη καὶ φύσις,* come autrici della palingenesi, mostra che *φύσις* (*Φυσώ*) è il soggetto del verbo (*περιστέλλουσα*); ma non credo che debba tradursi *Natura,* come fa il Diels, bensì *Nascita,* giacchè *Φυσώ* (fr. 123, 1 e n. ivi) è *Nascita* nel poema lustrale. *ἀλλογνῶτι* (cfr. *ἀρίγνως*) non si trova altrove, Omero *β* 366 ha *ἀλλογνώτῳ ἐνὶ δήμῳ.* Omero chiama il sepolcro " tunica petrigna „ (*χιτὼν λαΐνος Γ* 57 [il senso muta di poco anche se si intende che Paride sarebbe lapidato): qui la veste (tunica) mortale è il sepolcro dell'anima (cfr. Lucr. V 991, in altro senso, " sepeliri vivo busto „) che si riveste del corpo, peregrinando in questa vita che per i mistici è più propriamente morte, secondo la dottrina *σῶμα - σῆμα* (v. n. fr. 15). L'oggetto di *περιστέλλουσα* [rivestiva] deve essere " i demoni „ (vedi fr. 115), cioè le anime peregrinanti. V. anche fr. 148 e n. ivi.

127. Sono le forme supreme della palingenesi, nei primi due stadi (vegetali e animali, cfr. fr. 117); negli stadi superiori la rinascita s'effettua nelle forme progressive dell'umanità (v. fr. 146), sino al ritorno all'esistenza divina. — Per il leone, come forma più nobile di rinascenza animale, v. Stob. *Ecl.* I 52; cfr. Plato *Phaed.* p. 81 sg.; per l'alloro v. fr. 140 n. — Questo fr. è citato come di Orfeo da Schol. ms. in Aphth. Progym. (Hermann *Orphica* p. 511).

128. Su questo frammento e la corrispondenza con il poema fisico v. s. p. 276; sulle leggende dell'età dell'oro v. p. 211; 213, 2. — V. 1. Esiodo *op. et d.* v. 145 sg., dice degli uomini del-

nè ancora era re Zeus, nè Crono, nè Posidone;
ma Cipri regina...
Lei si propiziavano con religiosi doni effigiati,
con dipinte fiere e con rari e odorosi unguenti,
con offerte di vergine mirra e d'odoroso olibano
e spargendo al suolo i libami di biondi favi.
Nè ancor si macchiavano gli altari di profuso sangue di tori,
ma massimo abominio era stimato dagli uomini,
divelta l'anima dai corpi divorarne le pie membra.

---

l'età bronzea: *οἷσιν Ἄρηος Ἔργ' ἔμελε στονόεντα καὶ ὕβριες*: cfr. Hom. Σ 535 *ἐν δ' Ἔρις* (cfr. fr. 20), *ἐν δὲ Κυδοιμὸς ὁμίλεον, ἐν δ' ὀλοὴ Κήρ* (cfr. fr. 121, 2). È probabile che Empedocle alludesse anche ad Eraclito, citato s. p. 206. Imita questi versi Arato *Phaen.* 108 sg. *οὔπω λευγαλέου τότε Νείκεος ἠπίσταντο Οὐδὲ Διακρίσιος πολυμεμφέος, οὐδὲ Κυδοιμοῦ.* — V. 2. Per Zeus nel mito esiodeo delle età del mondo, vedi Hesiod. *op. et d.* v. 121 sgg. Sotto il dominio di Crono è posta l'età beata da Esiodo *ibid.* 111 e dai più. Per Posidone [Nettuno] vedi Nigidius *ap. Serv. ad Verg.* Ecl. IV 10: " Quidam deos et eorum genera *temporibus et aetatibus* dispescunt, *inter quos et Orpheus* [cfr. Fr. Orph. 248 Abel]. primum regnum Saturni, deinde Iovis, tum *Neptuni*, inde Plutonis; nonnulli etiam, ut magi, aiunt Apollinis fore regnum. In quo videndum, ne ardorem, sive illa ecpyrosis appellanda est, dicant ". — V. 3. Cipri è l'Amicizia (v. Porfirio *de abst.* II 20 *ἥ ἐστιν ἡ Φιλία*), cfr. fr. 75, 2. — V. 4 sgg. Su questi riti pitagorici vedi s. p. 59 sg.; cfr. Stengel *Arch. f. Relig.* 1910, 625 e Plat. *Leg.* VI 782 C. — V. 7. Sulle libazioni di miele (*μελίσπονδα*) cfr. Harrison op. cit. p. 422. — V. 8. *ἀκρήτοισι φόνοις*: *φόνος* vuol dire tanto *strage* come *sangue*, donde la possibilità dell'aggettivo *ἄκρητος* che vuol dire anche " smodato, violento ": cfr. *ἄκρατος ὀργήν* Aesch. *Prom.* 678; *ἀκρ. καῦμα* Antiphil. *Anth. Pal.* IX 71. Il Diels invece traduce " mit lauterem (?) Stierblut ", il punto d'interrogazione è del Diels stesso. Con quanto è detto qui dei tori, vedi fr. 154 *b*, e Varr. *rer. rust.* II 5, 4: " hic [taurus] socius hominum in rustico opere et Cereris minister, ab hoc antiqui manus ita abstineri voluerunt, ut capite sanxerint, siquis occidisset ". Che questo fr. appartenga al *poema lustrale*, si può dedurre dalla citazione di Porfirio (v. s.) che dice *περί τε τῶν θυμάτων καὶ περὶ θεογονίας διεξιών.*

129.

Era fra essi un uomo di sovrumana saggezza
che possedeva vastissima dovizia di precordi
ed in ogni arte saggia era prestante,
sì che quando tendeva tutta la forza dei suoi precordi,
facilmente scorgeva ogni cosa fra quante sono,
per dieci o venti età mortali.

---

129. Su questo frammento vedi s. p. 66; dove è detto dell'allusione a Pitagora. — V. 2. *μήκιστον πραπίδων πλοῦτον*: cfr. fr. 119 *μήκεος ὄλβος*; PIND. *Pyth.* II 26 *μακρὸς ὄλβος*; EMP. fr. 109 *b* [= 132] *πραπίδων πλοῦτον*. — V. 3. Sulla *multiscienza* di Pitagora v. HERACL. fr. 40, cfr. s. p. 29, 1; 67, 2. — V. 4. I precordi sono per Empedocle la sede della conoscenza, v. fr. 105; 110, 1. — V. 5 sg. Si tratta della memoria mistica, l'*ἀνάμνησις* delle peregrinazioni delle anime: la *memoria* aveva del resto un valore precipuo nella filosofia pitagorica, v. IAMBL. *V. P.* 165 sgg. Per gli orfici v. s. p. 93 e DIETERICH *Nek.* p. 90: v. anche la tavoletta orfica di Roma (Diels 19a Comp. 43):

— " Pura ne viene da puri, o de' terrestri regina
ed Inclito e Buonconsigliero, di Giove fulgente progenie! " —
— " Questo don di Memoria, agli uomini insigne, ne reco ". —
— " Cecilia Secundina, sii accolta, chè fatta sei nume ". —

ove è rappresentato un breve discorso, diviso fra Ermete Psicopompo, la defunta, che porge la laminetta (il dono di Memoria), e Ade (Inclito e Buonconsigliero). Per le reincarnazioni di cui Pitagora aveva memoria v. A 31; cfr. anche DIOG. L. VII 4. — Un ricordo di questa lode di Pitagora nel poema di Empedocle è in OVIDIO *Met.* VI 60 sgg.: " Vir fuit hic, ortu Samius; sed fugerat una Et Samon et dominos, odioque tyrannidis exul Sponte erat. Isque, licet caeli regione remotos, Mente deos adiit et quae natura negabat Visibus humanis, oculis ea pectoris hausit. Cumque animo et vigili perspexerat omnia cura, In medium discenda dabat, coetusque silentum. Dictaque mirantum magni primordia mundi. Et rerum causas et, quid natura, docebat... ". Per questa e altre imitazioni ovidiane da Empedocle, v. PASCAL *Graecia Capta* p. 129 sgg.

130.

... ma tutti erano mansi ed agli uomini benigni,
le fiere e gli uccelli, e fiamma ardeva di mutuo amore.

131 — 134 = 109 *a* — 109 *b*.

135.

... ma l'universa legge di giustizia, per l'ampio possente
etere, ovunque si stende e per l'immensa vampa della [luce.

---

130. Per la dottrina v. s. p. 231; 277. Il frammento è citato dallo scoliasta di NICANDRO *Ther.* 452 p. 36. 22, senza indicare a quale dei due poemi appartenga. Non è certo dunque se questo frammento debba attribuirsi al poema fisico (v. fr. 77-78), o al poema lustrale: incertezza che del resto v'è per molti frammenti del carme lustrale. Cfr. NOVALIS *Hymnen an der Nacht* p. 21 sg. ed. Friedemann: " In grotte di cristallo un popolo giocondo viveva in ebbrezza di piacere... fiumi, alberi, fiori e fiere avevano spirito umano „. — V. 2. Su *φιλοφροσύνη* cfr. FR. ORPH. 140 Abel. — OV. *Met.* XV 102 sg.: " Cuncta sine insidiis nullamque timentia fraudem Plenaque pacis erant „.

135. Su questo frammento vedi s. p. 193. Il frammento è assegnato dal Diels al poema lustrale, ma credo opportuno osservare che è incerto se appartenga ai *καθαρμοί* o al poema fisico. La comunione di natura fra tutti gli esseri è una dottrina della fisica empedoclea; anche GIAMBLICO *V. P.* 108 parlando di questo diritto naturale dei pitagorei, dice: " (impose Pitagora di astenersi dai cibi animati), poichè se volevano serbarsi compiutamente giusti, non dovevan in alcun modo recar offesa agli animali, che comune han origine con noi. Come infatti avrebbero potuto ad altri persuadere di vivere secondo giustizia, contravvenendovi essi stessi, e ⟨non riconoscendo⟩ [il testo è lacunoso, io integro ⟨*καὶ ἐναντιούμενοι*⟩, il Diels ⟨*καίπερ ἐχόμενοι*⟩] l'affinità congenita di natura (fra noi e gli animali), che per comunanza di vita e per essere formati dagli stessi *elementi*, son congiunti a noi come da vincolo fraterno? „. Anche Giamblico dunque dà di questo precetto una ragione fisica, che è perfettamente empedoclea, ciò che prova, che il frammento si poteva trovare nel poema fisico, o che comune era anche in questo punto lo spirito dei

136.

Non mai cesserete dalla strage dogliosa? Non vedete
che l'un l'altro vi divorate per stoltezza insana?

---

due poemi. Simili proclamazioni di un diritto universale di natura sono in Sofocle *Antig.* 450 sg.; *Oed. R.* 865 sg.; Xenoph. *Mem.* IV 4, 19; Plat. *Leges* 795 AC: in Empedocle è il principio di una giustificazione teorica (v. anche 110, 10). La questione se vi sia una giustizia anche verso gli animali è discussa anche nelle scuole posteriori, v. Robert Philippson " Arch. f. Gesch. d. Philos. „ 1910, 297 sgg.: cfr. Arist. *Eth. Nic.* VIII 13, 1161 *b*, 2 sgg.; Epic. *κ. δ.* XXXII. I limiti segnati da Empedocle sono i due emisferi, d'aria e di fuoco, di cui si parla in A 30. — V. 1. *δι' εὐρυμέδοντος Αἰθέρος*, cfr. fr. 38, 4; Hymn. Orph. V 11 *Ὦ Διὸς ὑψιμελάθρου ἔχων [Αἰθήρ] κράτος αἰὲν ἀτειρές*. Come retta da una legge universale, la natura è chiamata *Δίκη* (Giustizia) dagli orfici, vedi H. Orph. X 13. Per un paragone con i culti orientali v. Eisler *Weltmantel* p. 95: " Das Symbol... erscheint dann in mythischen Zusammenhang in einer alten im Dadistan-i-Dinik (XXXIX 11) erhaltene Ueberlieferung: 'Als (Ahriman) auf die Schöpfung eindrang, stürtze sich der Schar der Dämonen und Peris auf die Erde und erfüllten den Luftraum bis zur Sphäre der Sterne: da sahen sie die Fülle der Lichter und den grossen Parrand, den Gürtel aller guten Wünsche, den hohen Strahlenkranz des reinen Glaubens, *der alle Zweifel löst, weithin leuchtend und strahlend*, wie geschrieben steht im Avesta (mâusar). Dies Sterngeschmüchte 'Evanghin' *der Gürtel*, von den Himmlischen verfertig, *das gute Gesetz der Maçdäer*' „. — Aristotele *Rhet.* I 13, citando questo frammento, lo fa precedere da queste parole: *τοῦτο γὰρ οὐ τισὶ μὲν δίκαιον τισὶ δ' οὐ δίκαιον*, donde il Karsten formò il verso ⟨*Οὐ πέλεται τοῖς μὲν θεμιτὸν τόδε, τοῖς δ' ἀθέμιστον*⟩: ⟨giusto non è questo per gli uni, per gli altri ingiusto⟩, che fa precedere agli altri due versi; ma, se anche è possibile che Aristotele parafrasi un testo empedocleo, la ricostruzione è dubbia.

136. Cfr. Ov. *Met.* XV 174: " Parcite, vaticinor, cognatas caede nefanda Exturbare animas; nec sanguine sanguis alatur „. — V. 1. *φόνοιο δυσηχέος*: cfr. Hom. *Η* 376 *πολέμοιο δυσηχέος*; Emp. 100, 19 *ἰσθμοῖο δυσηχέος*. — V. 2. *ἀκηδείῃσι νόοιο* è anche in Apoll. Rhod. *Arg.* III 298.

137.

Il padre sollevato il figlio, che mutato ha aspetto,
lo immola innalzando preci, povero stolto! Gli altri ten-
[donsi
supplici verso chi li sacrifica: ma egli, sordo, incita [i
[servi a la strage],
e dopo il sacrifizio, nelle case appresta l'infausta mensa:
così similmente il figlio afferrato il padre, e i figli la
[madre,
ne svellono l'anima e ne divorano le consanguinee carni.

---

137. La teoria della palingenesi delle anime si oppone al sacrifizio di vittime animali. Cfr. Ov. *Met.* XV 459 sgg.: " Corpora quae possint animas habuisse parentum Aut fratrum aut aliquo iunctorum foedere nobis Aut hominum certe tuta esse et honesta sinamus, Neve Thyesteis cumulemus viscera mensis „. — V. 1. Il figlio ha mutata forma, perchè è rinato in corpo d'animale (cfr. fr. 125 *εἶδε' ἀμείβων*). — V. 2 sg. Il testo è corrotto: i codici hanno (v. 2): *οἶδα πορεῦνται* N, *οἱ δὲ πορεῦνται cett.*; donde il Bergk: *οἱ δ' ἐπορεῦνται* (cfr. Hom. *Ψ* 212) lezione che ho seguìta. Così pure nel v. 3, i codd. hanno: *λισσόμενον* NEL, *λισσόμενοι ς* e *θύοντες* (che G. Hermann corregge in *θύοντος*, il Wilamowitz in *θύοντας*); io leggo *λισσόμενοι θύοντος* (*θύοντας* è meno probabile paleograficamente), e intendo che le rimanenti vittime coi loro gemiti supplichino chi s'appresta al sacrifizio. Il Diels, nella 3ª edizione, invece legge: *οἱ δ' ἀπορεῦνται Λισσόμενον θύοντες*, e traduce: " Die *Knechte* hingegen zaudern *noch*, den *um sein Leben* Flehenden zu opfern „. Questo sentimentalismo orfico-pitagoreo è deriso da Senofane fr. 6 (trad. Fraccaroli *Lirici greci* I p. 145).

" E dicon che una volta „ [Pitagora], " come presso ad
[un can bastonato
passava, lo compianse, indi parlò così:
cessa, e non bastonarlo, poichè l'anima egli è d'un amico
mio; la conobbi io bene, come l'udii guair „.

138.

... col bronzo attingendo la vita.

139.

Ahimè! perchè prima non mi strusse lo spietato giorno,
anzi che meditassi d'accostar le labbra all'empio cibo!

140.

Inviolata da voi sia sempre la ⟨febea⟩ fronda dell'alloro.

---

138. Vedi, per la citazione, n. fr. 143. " Bronzo „ (*χαλκός*) indica, come spesso in greco, qualunque arma. Una metafora simile è in VERG. *Aen.* X 314: " Per tunicam squalentem auro latus haurit aperto „: similmente OMERO (*Λ* 573 sg.), dei dardi lanciati contro Aiace, *πάρος χρόα λευκὸν ἐπαυρεῖν, Ἐν γαίῃ ἵσταντο, λιλαιόμενα χροὸς ἆσαι*; dove in *ἐπαυρεῖν* è l'idea di prendere una parte di qualcosa: è resa così sensibilmente quasi l'avidità (*λιλαιόμενα*) dell'arma, che morde il corpo o ne consuma e strugge crudelmente la vita, trasferendosi nei dardi il selvaggio desiderio di chi li vibra. In Empedocle la metafora è anche più naturale, perchè il principio vitale è per lui nel sangue.

139. HES. *Op. et d.* 174 sg. *μηκέτ' ἔπειτ' ὤφειλον ἐγὼ πέμπτοισι* [cioè agli uomini dell'età presente] *μετεῖναι Ἀνδράσιν, ἀλλ' ἢ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι.* — V. 2. *πρὶν σχέτλι' ἔργα βορᾶς περὶ χείλεσι μητίσασθαι.* Ci si attenderebbe *μητίσασθαι περὶ φρεσίν*: ma, come osserva giustamente il Diels, il poeta sostituisce *περὶ χείλεσι* per presentare icasticamente l'atto di chi, peccando contro il culto mistico, si nutre di cibi vietati. — V. anche s. p. 288.

140. *δάφνης ⟨Φοιβείων⟩ φύλλων ἄπο πάμπαν ἔχεσθαι.* Il Diels ricostruì elegantemente il verso da PLUT. *Quaest. conv.* III 1, 2 p. 646 D: *κατ' Ἐμπεδοκλέα τῆς δάφνης τῶν φύλλων ἀπὸ πάμπαν ἔχεσθαι.* Che l'infinito sia usato in valore di imperativo, pare dal confronto con fr. 141 *δειλοί, πάνδειλοι, κυάμων ἄπο χεῖρας ἔχεσθαι.* Cfr. HOM. *χ* 316 *κακῶν ἄπο χεῖρας ἔχεσθαι* e CRATETE, che parodia il v. di Empedocle (fr. 141), facendo dire dalle fiere (fr. 17, I 135 K) *ἡμῶν δ' ἄπο χεῖρας ἔχεσθαι* (v. DIELS *poet. philos.* ad loc.). Empedocle, come Pi-

141.

Infelici, oh molto infelici, astenetevi dalle fave!

142.

... non i dòmi dell'egioco Giove

---

tagora, ha un particolare culto per Apollo (v. s. p. 4; 64) a cui l'alloro è sacro: vedi del resto per l'alloro come forma in cui rinascono le anime fr. 127.

141. Su questa prescrizione pitagorea cfr. s. p. 58: cfr. Orph. fr. 263 Abel, *ἶσόν τοι κυάμους τε φαγεῖν κεφαλάς τε τοκήων*. Anche il nostro fr. è attribuito ad Orfeo, per errore, insieme a questo verso da Didimo *in Geopon.* II 35. Cfr. Gellio *N. Act.* IV 11, 9 " Videtur autem de *κυάμῳ* non esitato causam erroris fuisse, quia in Empedocli carmine qui disciplinas Pythagorae secutus est, versus hic invenitur [*segue il fr.*]. 10. Opinati enim sunt plerique *κυάμους* legumentum dici ut a vulgo dicitur. Sed qui diligentius scitiusque carmina Empedocli arbitrati sunt, *κυάμους* hoc in loco testiculos significare dicunt eosque more Pythagorae operte atque symbolice *κυάμους* appellatos, quod sint *αἴτιοι τοῦ κυεῖν* et geniturae humanae vim praebeant; idcircoque Empedoclen versu isto non a fabulo edendo, sed a rei veneriae proluvio voluisse homines deducere ". Qualunque sia il valore di questa interpretazione accennata da Gellio, doveva probabilmente, a quanto credo, essere dedotta da altri passi in cui fosse predicata da Empedocle la continenza sessuale [dice infatti: qui diligentius scitiusque carmina Empedocli arbitrati sunt], ciò che consuona anche con l'attestazione di Ippolito che ho riferita in n. a fr. 115. — Per la prescrizione dell'astenersi dalle fave nella religione indiana, v. Schröder *Das Bohnenverbot bei Pyth. und in Veda* " Wiener Zeitschr. f. Kunde d. Morgenlands " XV 187 sgg.

142. Questo frammento è desunto da un papiro ercolanese (pap. 1012 col. 18 Voll. Herc. *Coll. alt.* VII fol. 15), donde lo stato lacunoso del testo. Lo scrittore epicureo, a proposito dell'epigramma VII di Callimaco (*Anth. Pal.* 565), e più precisamente degli ultimi due versi,

ἄλλων μὲν κήρυκες ἐπὶ βραχὺν οὔνομα καιρὸν
φθέγξονται, κείνου δ' Ἑλλὰς ἀεὶ σοφίην,

— ove, secondo una figura verbale (*σχῆμα ἀπὸ κοινοῦ*), il predi-

lo ricettano, nè dell'Ade................

---

cato (*φθέγξονται*) è al plurale mentre il secondo soggetto è al singolare — commenta (col. 18, 1 sgg.):

δῆλον γὰρ ὡς οἱ
μὲν κῆρυκες φθένξονται,
ἡ δ' Ἑλλὰς φθένξεται. μία
δὴ δύναμις τοῦ σημαινομέ-
νου. τἀτὸ δὲ κα[ὶ] παρ' Ἐμ-
πεδ[οκ]λεῖ γέγονεν ὅτε λέ-
[γε]τ[αι]· 'τὸν δ' οὔτ' ἄρ τε Διὸς
τέγεοι δόμοι αἰγ[ιόχοιο].... (?)
ΤΕ⁻.. *ΟΑ'ΔΟΥΔΕ*.........
Κ. ⁻ *Η*(?)*CΤΕΓΟC*.. (?) *Δ*........
— .. *ΟΥ*... *Ε* (??)

Il papiro fu riveduto dal Sudhaus e dal Crönert, sulla cui lettura si fonda il Diels; io stesso potei esaminarlo a Napoli. Appunto secondo tale esame, ho segnato come possibile lo spazio di alcune lettere dopo *αἰγ[ιόχοιο]* nella linea 8. Il papiro è lacero lateralmente a destra, a partire dalla linea 8, e se anche il lembo superiore scende, nel fine della linea, un poco sotto il livello del margine superiore della linea stessa, ciò che si potrebbe vedere delle ultime lettere, dato che il rigo si prolungasse quanto i più lunghi della colonna, sarebbero minimi frammenti della parte superiore delle lettere; ma nella condizione presente del papiro, e data la lacerazione, non si può dedurre nessuna conseguenza dal non vedersi distintamente queste tracce, tanto più che sono svanite completamente intere lettere anche là ove il papiro non è lacero e la linea è conservata. È perciò possibile che la l. 8 contenesse alcune lettere del v. 2. Lo *Η* che, dalla lettura del Sudhaus e del Crönert, il Diels trascrive nella l. 10 non è ben chiaro; perciò ho posto un punto d'interrogazione: ivi ancora fra il *C* e il *Δ* è possibile che stia più di una lettera, come ho indicato. Che nella citazione dopo il primo verso ne seguisse un altro, e che nella linea 9 continuasse il testo di Empedocle, è certo; perchè nel primo verso mancano il verbo e il secondo membro preannunziato da *οὔτ' ἄρ*: e benchè il primo soggetto sia al plurale (*δόμοι*), il verbo può essere al singolare, dato lo *σχῆμα ἀπὸ κοινοῦ* di cui si occupa lo scrittore; l'esempio dunque corrisponderebbe a quello di Callimaco, con questa differenza però, che mentre l'epi-

143.

... da cinque fonti recidendo nell'indomito bronzo...

---

gramma di Callimaco offre lo schema alcmanico, l'esempio di Empedocle presenterebbe lo schema pindarico (col verbo al singolare). Ma anche con questi indizî, l'integrazione del secondo verso è oltre modo dubbia, scarse essendo le tracce delle lettere nel papiro. Il Diels ingegnosamente, ma con eccessiva libertà, così dà la lezione dei due versi:

τὸν δ' οὔτ' ἄρ τε Διὸς τέγεοι δόμοι αἰγ[ιόχοιο]
τέ⟨ρποι⟩ ἂν οὐδ(ὲ) ⟨αἰνῆς Ἑ⟩κ⟨άτ⟩ης τέγος ⟨ἠλιτόποινον⟩.

L'integrazione del primo verso si può ritenere certa, ma quella del secondo si discosta troppo dalla lezione del papiro. Quanto a me, rinunziando a integrare l'ultima parte del secondo verso, ove i dati della lettura offrono troppo scarsi elementi, credo si possa così compierne il principio: [*κρύπ*]-*τετ̣⟨αι⟩* [*οὐ*]*θ̣' Ἄιδου*. L'ommissione delle ultime due lettere di *κρύπτεται*, si spiega per il fatto che l'amanuense segnò l'elisione *κρύπτετ'* per evitare l'iato, non badando alla prosodia. Quanto alla forma attica *Ἄιδου*, troppo poco conosciamo l'uso empedocleo per dire se deve essere attribuita ad atticizzazione posteriore. L'attribuzione di questo frammento al carme lustrale è, naturalmente, incerta. Credo poi che Empedocle, parlando di queste " case di Zeus egioco ", non riferisca la propria dottrina, ma oppugni una concezione popolare, e ciò mi pare si possa desumere da più indizi (v. anche sopra fr. 119 n.): anzitutto l'appellativo " egioco ", mentre conviene affatto alla concezione popolare del politeismo greco, sarebbe poco consono alla concezione simbolica della divinità che Empedocle svolge; per di più la stessa forma negativa fa pensare che Empedocle si opponga ad un'opinione non sua; finalmente, se l'Ade era nominato nel secondo verso, noi sappiamo che Empedocle non ammetteva l'esistenza dell'Ade classico. — Nella traduzione naturalmente non ho conservato la struttura grammaticale dello *σχῆμα ἀπὸ κοινοῦ*, ed ho senz'altro posto il verbo al plurale, per non ingenerar confusione. Con " *dòmi* ", ho tradotto l'espressione " *le coperte case* " che in italiano sarebbe alquanto strana.

143. Questo frammento è ricordato da Aristotele (*Poet.* 21 p. 1457 *b*, 13) insieme con il fr. 138, come esempi di meta-

144.

... esser digiuni di colpa.

145.

Perchè, esagitati da grevi colpe,
non mai allevierete il vostro cuore da travagliose doglie.

146.

Ma alfine vati divengono essi e poeti e medici,

---

fore da specie a specie, osservando che nel fr. 138 *attingere* (*ἀρύσαι*) è usato nel senso di *recidere*, e nel fr. 143 *recidere* (*τέμνειν*) è usato nel senso di *attingere*. Infatti chi attinge dal cannello di una fonte ne recide lo zampillo, che si frange nel bronzeo vaso. Si tratta qui di una purificazione con acqua lustrale: vedi su ciò RHODE II (Append. I) p. 405. A queste lustrazioni accennano anche i tragici, v. EUR. *Iph. Taur.* 1167. Lo stesso rito è pure nella religione vedica; v. OLDENBERG *Rel. d. Veda* p. 423 sgg. ed è rimasto nella religione cristiana con le abluzioni d'acqua benedetta. Il numero cinque aveva una speciale importanza nella teoria mistica, vedi i *cinque penetrali* di Ferecide (*πέντε μυχοί*) attraverso a cui avviene la palingenesi (PHEREC. fr. 6, cfr. A 8): cfr. anche PLUT. *de def. orac.* cp. XXXVI — in altri testi invece si prescrivono *tre* fonti (LAMPRID. *Heliog.* 7, 7) o *sette* (SCHOL. *in Theocr.* p. 1, 3 sgg. Dübn.). Il medesimo uso di *τέμνειν* è nell'inno ad Apollo citato da PORFIRIO *de antr. nymph.* p. 61, Nauck *σοὶ δ' ἄρα πηγὰς νοερῶν ὑδάτων Τέμον ἄντροις*: cfr. anche EURIP. *Hel.* 1235 e DIELS *Sybill. Blätt.* p. 72: nella fine del testo è una risonanza di HOM. *E* 292 *τάμε χαλκὸς ἀτειρής*.

144. *νηστεῦσαι κακότητος.* Il verbo è scelto appositamente perchè il digiuno è una delle pratiche mistiche. Simile a questo emistichio è la seconda parte del noto verso orfico (fr. 226 Abel) *κύκλου τ' αὖ λῆξαι καὶ ἀναπνεῦσαι κακότητος.*

145. V. 2 *οὔποτε ... λωφήσετε θυμόν*, cfr. AESCH. *Prom.* 27 *ὁ λωφήσων γὰρ οὐ πέφυκέ πω.*

146. Cfr. fr. 127 e s. p. 814. Per simile gradazione nelle rinascenze v. *G. R.* S. MEAD *Thrice-greatest Hermes* London-

e prenci fra gli uomini terrigeni,
donde rigermogliano dèi per onore supremi.

147.

Fra gli altri immortali hanno comune dimora e mensa,
d'umane doglie orbati, indenni, inviolati.

148.

(il corpo), terra che ricinge l'uomo.

149.

(l'aria) adunatrice di nubi

150.

(il fegato) abbondevole di sangue.

Benares 1906 III 180 sgg.; cfr. PLAT. *Phaedr*. p. 248 (*Imitazioni*). — V. 2. Dato il carattere democratico di Empedocle, *πρόμος* probabilmente non significa " principe ", in senso dinastico, ma, come altrove, *duce, rettore del governo*, cioè uomini atti alle magistrature. Del resto *πρόμος* nel senso più antico, significava colui che è nella prima fila di battaglia (= *πρόμαχος*). — V. 3. *ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῇσι φέριστοι*, cfr. 21, 10 sg. *ἐβλάστησε ... θεοὶ τιμῇσι φέριστοι.*

147. V. 1. Su questo banchetto mistico v. s. p. 290. Deride questa credenza mistica ARISTOFONTE fr. 12 sg. K.:

> Disse che, sceso sotto terra, vide
> la vita dei defunti, e molto meglio
> se la spassavan ivi i Pitagorici,
> che in tutta gioia insieme banchettavano
> alla mensa di Pluto — il caro nume!

— V. 2. *εὔνιες ἀνδρείων ἀχέων*, cfr. 57, 2 *εὔνιδες ὤμων*. — Similmente ESIODO dice degli uomini dell'età dell'oro: *Op. et d.* 113 sg. *νόσφιν ἄτερ τε πόνων καὶ ὀιζύος· οὐδέ τι δειλὸν Γῆρας ἐπῆν ... Τέρποντ' ἐν θαλίῃσι κακῶν ἔκτοσθεν ἁπάντων.*

148–149–150. Son citati insieme da PLUTARCO *Quaest. conv.* V 8, 2, p. 683 E (dopo aver citato il fr. 80) " ...ed è degno in particolar modo di Empedocle, che non suole per semplice

151.

alma......... Afrodite.

152.

ARIST. *poet.* 21, 1457 *b* 22. Un medesimo rapporto intercede fra la vecchiezza e la vita, la sera ed il giorno; donde si dirà la sera " la vecchiezza del giorno „, oppure, come disse Empedocle, anche " la vecchiezza vespro della vita „ od " occaso della vita „.

153.

Baubo (= il ventre).

---

grazia stilistica dar splendore a ciò di cui parla, con i più vistosi epiteti, quasi fiorenti colori, ma esprime sempre con essi visibilmente l'essenza e la virtù di ciò di cui discorre: come quando egli chiama il corpo, che riveste l'anima, " terra che ricinge l' uomo „ [*ἀμφιβρότην χθόνα* fr. 148; per la metafora cfr. anche fr. 126; 76; 21, 6] e l'aria " adunatrice di nubi „ [*νεφεληγερέτην*] e il fegato " abbondevole di sangue „ [*πολυαίματον*] „. — Questi frammenti (come il fr. 151) non è punto certo che appartengano al poema lustrale, ove li colloca il Diels; i tre primi son citati da Plutarco in seguito al fr. 80 che appartiene verosimilmente al poema fisico, e potrebbero stare benissimo in quest'ultimo, come si vede dai confronti che ho segnati per il fr. 148. — *Ἀμφίβροτος* è detto da Omero (*B* 389) dello scudo.

151. È citato da PLUTARCO, *Amat.* 13 p. 756 E, che paragona questo epiteto, dato da Empedocle ad Afrodite (*ζείδωρος*, cfr. p. e. HOM. *B* 548 *ζείδωρος ἄρουρα* = alma tellus), a quello sofocleo *εὔκαρπος* " feconda „. Similmente LUCR. I, 2 " *alma* Venus „; altrove Empedocle chiama *φερέσβιος* Era, fr. 6, 2.

152. Vedi per una simile metafora fr. 20, 5.

153. È citato da ESYCH. s. v. *Βαυβώ: τιθήνη Δήμητρος, σημαίνει δὲ καὶ κοιλίαν, ὡς παρ' Ἐμπεδοκλεῖ.* Cfr. CRUSIUS *Unters. z. Herondas* 128; DIELS, *Arcana Cerealia* in " Miscell. Salinas „ p. 10. Empedocle trasse probabilmente l'espressione dalle figurazioni fittili muliebri nel rito di Cerere, come nelle terrecotte di Pirene (vedi le ripr. nello scritto ci-

153 *a*.

Theo Smyrn. p. 104, 1 H. Sembra che il feto giunga alla sua compiuta struttura in sette settimane, come Empedocle significa enigmaticamente nel *poema lustrale*.

FRAMMENTI DVBBI.

154 = *61 *a*.

154 *a*.

doglie e dolori mescendo, pianti ed inganni.

---

tato del Diels), in cui appare il principio di un ventre femmineo sessuato, imposto su due gambe, e su esso si attacca un volto, senza busto intermedio, quasi un simbolo della fecondità femminile. Baubo è ricordata fra le divinità del culto orfico: fr. 215 sg., Abel. *Βαύβων* in Herond. VI, 19 invece è la *σκυτίνη ἐπικουρία*, cui allude pure il fr. di Aristofane in Pap. Ox. II 212.

153 *a*. Questa medesima dottrina appariva espressa in forma scientifica nel poema fisico, donde debbono derivare le attestazioni di A 83. Nel *poema lustrale* invece doveva essere esposta in forma mitica e immaginosa, infatti Teone Smirneo dice *αἰνίττεται*. Anche questo è un esempio dei rapporti continui fra i due poemi, v. s. p. 279.

154 *a*. Il verso è citato da Plutarco, *de esu carn.* II 1 p. 996 E, senza nome d'autore. Lo attribuì ad Empedocle il Wilamowitz " Hermes „, 40, 165, donde il Diels lo pose fra i frammenti incerti. Rende possibile l'attribuzione di questo frammento ad Empedocle, il fatto che Plutarco in quest'opera cita altri versi empedoclei (v. n. fr. 61 *a*). Da quanto si ricava dal contesto di Plutarco, parrebbe che l'uso di cibarsi di cibi animali fosse paragonato dal poeta al *beveraggio* di Circe (*κυκεών* [cfr. Hom. κ 234], donde con gioco di parole Empedocle direbbe *κυκέων* " meschiando „), che travolgeva la mente e faceva obliare l'antica natura umana agli eroi e li trasformava in animali ferini.

154 *b* [= fr. spurio 157 *a*].

154 *c*.

tosto anche delle piante è palese quali recheranno frutti.

* 154 *d*.

lagrime tue è la stirpe infelicissima degli uomini,
mentre ridendo germinò la sacra stirpe degli dei.

---

154 *c*. Il verso è citato senza nome di autore da Suida, *s. v.* *αὐτίκα*, come un'espressione proverbiale, detta di ciò che sin dall'origine pare annunzi buon fine, cfr. Liban. *ep.* 30 Boissonnade *Anecd.* II 413 sgg. Il Diels lo pone fra i frammenti dubbi di Empedocle.

154 *d*. Ho posto io questi due versi fra i frammenti dubbi di Empedocle, per le ragioni che dirò. Il fr. è il 236 della raccolta dei fr. orfici dell'Abel (vedilo in n. fr. 6), esso è riferito da Proclo tre volte; la prima (v. 1, 2) *in Plat. Polit.* 385 [p. 125, 1 Kr.], senza nome di autore, la seconda (solo *δάκρυα, πολυτλήτων γένος ἀνδρῶν*) ivi p. 384 [p. 128, 8 Kr.] con l'indicazione *φησί τις τον ἥλιον ὑμνῶν* " dice *alcuno* in un inno al sole ", la terza *in Plat. Tim.* I p. 35 *C* [p. 114 Diehl] facendolo precedere dalle parole *καὶ οἱ θεολόγοι δὲ τὴν Ἡλιακὴν πρόνοιαν καὶ εἰς τὰ θνητὰ διὰ τῶν δακρύων σημαίνουσι 'δάκρυα μ. σ. ἐ. πολυτλήτων γένος ἀνδρῶν'*. L'espressione *οἱ θεολόγοι*, di solito, in Proclo indica gli orfici, ma non solo questi, designando anche Omero, Esiodo, e persino gli oracoli caldaici, in somma, in generale testi religiosi, o considerati come tali. Per di più, come si vede dalla seconda citazione, Proclo pare incerto sulla paternità dei due versi: si noti pure che egli cita spesso testi di Empedocle, e talora senza nome d'autore (v. p. e. fr. 121, citato da Proclo *in Crat.* p. 103 Boiss.), che frammenti di Empedocle sono talvolta attribuiti ad Orfeo e agli orfici (v. n. fr. 105; 141; 127), che Porfirio *de antr. nymph.* 8 p. 61, 19 N. (dopo aver citato il fr. 120) comprende anche Empedocle con la designazione *οἱ θεολόγοι*, e similmente Ippolito cita un frammento empe-

FRAMMENTI SPVRII.

155.

Telauge, inclito figlio di Teano e di Pitagora.

---

docleo con l'indicazione *οἱ Πυθαγορικοί* (v. n. fr. 16). Ora vi sono anche ragioni positive che rendono possibile l'attribuzione di questo frammento ad Empedocle: 1) Menandro nella test. A 23 parla di un inno empedocleo ad Apollo come allegoria del *sole*, e questo frammento sarebbe tolto da un *inno al sole*; 2) le analogie fra questi due versi e i testi empedoclei sono singolari: cfr. con il 1° verso fr. 6, 3, con il fine cfr. fr. 113, 2; con il 2° cfr. fr. 21, 10 segg. *ἐβλάστησε* ... *θεοί* e fr. 146, 3 *ἀναβλαστοῦσι θεοί* ...; 3) questo fr. concorda con la testimonianza A 31, *συνεστάναι ἐκ πυρὸς* (che in Empedocle = sole, v. fr. 71, 2) *τὰ πάντα καὶ εἰς πῦρ ἀναλυθήσεσθαι*; del resto sull'azione del fuoco nel nascere degli *ἀνδρῶν τε πολυκλαύτων τε γυναικῶν* vedi fr. 62. v. 2 e 6. Proclo *in Plat. Tim.* I p. 35 *C*, poco prima di riferire il fr., ricorda il mito di Fetonte; giova notare che anche Lucrezio si riferisce a questo mito in V 398 sg. considerandolo come un'allegoria fisica. Se i versi fossero di Empedocle, è possibile che egli prima accennasse al mito orfico, e poi ne desse una spiegazione allegorica, donde poi questi versi sarebbero stati attribuiti agli orfici, come gli altri citati sopra, che contengono teorie orfiche. Quanto alla metrica si osservi che nel secondo verso la semiquinaria è accompagnata dalla eftemimera, come di regola in Empedocle. — Ad ogni modo, appartenga o no questo fr. ad Empedocle, gioverà averne poste in luce le analogie, non osservate fin ora, con i frammenti dell'agrigentino. Nell'ultimo verso ho seguìto la lezione volgata che è nell'Abel *μειδῆσαν* ed *ἐβλάστησε* che ha conforto nei confronti con Empedocle; però il Kroll, dai codici studiati, dà *μειδήσας* ... *ἐβλάστησας*.

155. Il verso è citato da Diog. L. VIII 43 (= A 1 § 43; v. n. ivi, ove è detto perchè sia da ritenersi spurio).

156.

Il medico Pausania, figlio di Anchito, che l'arte sua
[nel nome dimostra,
l'Asclepiade, in Gela, sua patria, crebbe:
molti consunti da dogliose malattie
strappò ai penetrali di Persefone.

157.

Acrone [= sommo], sommo medico acragantino, figlio di
[Acro [= sommo],
giace sotto il tumulo sommo della somma patria.

157 *a* [= fr. dubbio 154 *b* Diels].

... che primi foggiarono all'incudine l'empia daga

---

156. Per le citazioni e l'attribuzione ad Empedocle, v. A 1 § 60 e n. ivi.

157. Vedi A 1 § 65 e n. ivi.

157 *a*. Ho tolto questi due versi dai frammenti dubbi di Empedocle e li ho posti fra gli spurii, perchè non sono di Empedocle, ma di Arato. Sono citati senza nome di autore da PLUTARCO, nell'operetta *de esu carn.* p. 998 A. Il Bernardakis ivi annota (PLUTARCHI *Moralia* vol. VI p. 115): " *incerti poetae versus* ", donde il Diels li collocò tra i frammenti dubbi di Empedocle, per la ragione indicata nella mia n. a fr. 154 *a*. Senonchè i due versi si leggono nei *Fenomeni* di Arato (v. 131 sgg. MAASS); cade così l'attribuzione del Diels. Da Arato li tradusse Cicerone (CICER. *Aratea* fr. XX Baehrens) e con l'indicazione del poemetto di Arato li cita lo Stobeo (*Flor.* II 299 Mein.: cfr. MAX. TYR. *Diss.* c. 14 p. 146 Davis). Però la citazione di Plutarco non è stata identificata, che io sappia, finora, manca perciò nei *testimonia* del Maass, e dovrebbe essere aggiunta da un nuovo editore di Arato. — V. 1. Cfr. TIBULL. I 10, 1: " Quis fuit, horrendos primus qui protulit enses? "; *ibid.*, I 3, 47 sg. " Non acies, non ira fuit,

insidiosa, e primi divorarono i buoi usi all'opera del solco

---

non bella [sc. Saturno rege], nec ensem Immiti saevus duxerat arte faber „. Ov. *Met.* I 98 sgg. " Non tuba directi, non aeris cornua flexi, Non galeae, non ensis erant... „. — V. 2. v. fr. 128, 8 n.

Non vi è alcuna ragione di attribuire ad Empedocle, con lo Stein (v. 389), nè la frase *αἰῶνος ἀμερθείς* (" privato della vita „) che è in Hierocl. *in aur. c.* 24, dopo alcune linee di prosa che seguono la citazione del fr. 121, giacchè essa è in Omero (*X* 58), cfr. Nauck *Mél. Gr. Rom.* II 271; nè l'altra *τὸ σωρευόμενον μέγεθος*, che appare in Aristotele *gen. et corr.* I 8, p. 325 *b*, 19, in un contesto in cui si parla di Empedocle; ma la frase stessa non ha alcun carattere poetico, sì che si debba credere tolta dall'opera del poeta; per simili espressioni in Aristotele ved. *Met.* XII 1076 *b*, 29; *Rhet.* II 15, 1390 *b*, 18. Non appartengono ad Empedocle, ma sono una falsificazione di Michele Italico del XII s. dopo Cristo, i versi che lo Stein tolse dagli *Anecd. oxon.* del Cramer: cfr. Diels *Herm.* 15, 177 e M. Treu *Byz. Zeitschr.* IV 1 sgg. La così detta *Sfera di Empedocle* (*Σφαῖρα Ἐμπεδοκλέους*), ed. F. Wiek, *Diss. Gryph.* 1897, deve solo a Demetrio Triclinio la sua attribuzione al poeta agrigentino: v. E. Maass *Comm. in Arat. rel.* 154 sgg. e A. Elter *Analecta graeca* Bonn 1899 p. 41.



[C]

IMITAZIONI

Avvertenza. — *A queste due imitazioni, recate dal Diels, credo opportuno aggiungerne un'altra* (Hippocr. *de victu* I 1 sgg.), *anche più importante, perchè riguarda il poema fisico, e perchè è utile a stabilire in alcuni punti l'ordine dei frammenti. Ma precisamente per ciò sarà tradotta e studiata nell'Appendice VI, ove tratteremo dell'ordine dei frammenti empedoclei.*

1. Plato *Phaedr.* 248 B sgg. [cfr. Emp. fr. 115]. Questo è il decreto di Adrasteia: quell'anima che fattasi compagna al nume, contempli alcuna delle cose vere (1), sarà indenne da pena sino al periodo seguente, e se saprà così fare sempre, sempre sarà illesa. Ma se, incapace di seguire il nume, non avrà tal vista, e per sua sventura s'aggravi, carca d'oblio e d'errore, e così aggravata perda l'ali, e a terra precipiti, è legge allora che essa non s'ingeneri in alcuna natura ferina, nella sua prima rinascita; ma quella che più vide delle cose vere passi in generazione d'uomo amante della saggezza o

(1) Le anime che non hanno contemplate le *idee* non rinascono in forma umana: p. 249 B: cfr. Emp. fr. 127.

del bello, o di musico, o d'erotico, e quella che le viene appresso in generazione di giusto re, o di guerriero e duce; alla terza sia destinata vita d'uomo politico, o che abbia cura degli affari domestici, o sia volto ai negozi; alla quarta invece sorte di ginnastico che ami l'esercizio del corpo (1), o di chi intenda a medicina; alla quinta infine vita di vate o di chi s'occupi dei misterii. Si adatterà alla sesta vita di poeta o di qualsiasi artefice che miri all'imitazione; vita d'operaio o di agricoltore alla settima; di sofista e di demagogo all'ottava; di tiranno alla nona. E di tutti costoro, chi conduca giusta vita, miglior sorte otterrà; chi ingiusta peggiore (2). E colà donde ciascun'anima viene, non ritorna per diecimila anni (chè prima non rinnova le ali) se non quella che avrà esercitato e amato sinceramente la saggezza, o l'amore dei giovani congiunto alla filosofia. E queste, nel terzo ambito di mille anni, se tre volte successivamente eleggeranno tal vita, ricresciute l'ali, si dipartiranno decorso il tremillesimo anno. Le altre, compiuta la prima vita, sottostaranno a giudizio, e giudicate andranno l'une nei carceri sotterranei e vi sconteranno la pena, l'altre in celeste dimora, inalzatevi dalla Giustizia, ed ivi vivranno sorte degna di quella che in forma umana vissero. E nel millesimo anno poi l'une e l'altre, concessa loro la sorte e la scelta della seconda vita, presceglieranno quella che a ciascuna piaccia. E allora l'anima umana passa anche in vita ferina, e da vita ferina ritorna in forma umana, quella che già fu uomo.

---

(1) Il Diels accetta la lezione del Badham *φιλοπόνου ⟨ἢ⟩ γυμναστικοῦ*, ma l'inserzione di *ἢ* non è necessaria nè utile, come mi avverte il Fraccaroli; *φιλόπονος* infatti è troppo indeterminato per stare da solo. La ginnastica in *Resp*. p. 535 *C* è messa in rapporto con la *φιλοπονία*, vedi anche ivi *ὅταν τις φιλογυμναστὴς μὲν καὶ φιλόθηρος ᾖ, καὶ πάντα τὰ διὰ τοῦ σώματος φιλοπονῇ*. Anche altrove la ginnastica e la medicina sono messe alla pari senza un terzo intruso.

(2) Cfr. Heracl. fr. 25 cit. s. p. 261.

2. SYNES. *de prov.* I (66, 1213 A Migne). Prefissa è la legge di Temide che annunzia alle anime, che qualunque di esse, avendo avuto consuetudine con le supreme essenze, conservi la sua natura e si mantenga illibata, ripercorra la medesima via e per essa rifluisca alla propria fonte: e così quelle che in certo modo provengono dalla fazione opposta, per necessità di natura siano accolte nei congeneri antri:

" dove l'Odio e la Strage e l'altre stirpi dei Mali,
di Sventura nel prato per l'ombra balzano erranti ".
[= EMP. fr. 121, 2, 4].





APPENDICE I

La teoria degli elementi e delle forze.

1. Una delle questioni più discusse della fisica empedoclea, è quella che riguarda i rapporti fra gli elementi e le forze. I pareri degli studiosi su questo punto sono diversi e talvolta contradittori. Infatti, per ricordarne solo alcuno degli ultimi, mentre per il Gomperz e per la Millerd (1) Empedocle " non è meno ilozoista degli ionici „, secondo il WINDELBAND (2) invece

(1) GOMPERZ, p. 197 e 446; MILLERD p. 34: " The evidence at hand seems to prove, however, *a)* that Empedocles is, as Gomperz puts it, as much a hylozoist as the Ionians; *b)* that Love and Strife were not conceived by him as universal " motor causes „, but as having the specialized function of effecting and dissolving *certain* combinations of the elements „. Anzi la Millerd giunge al punto di affermare (p. 38) che " di una " causa motrice „ *per sè* Empedocle non sentiva più bisogno che Anassimandro „. È merito del Gomperz l'avere riconosciuto che per Empedocle la sostanza è cosciente (cfr. anche MILLERD p. 38); il secondo aspetto però della questione, che merita un esame più attento, è quello che riguarda le cause del moto.

(2) *Storia d. Filos.* [5] (Trad. italiana) I p. 52; cfr. GILBERT, *loc. cit.* p. 106: " Empedokles verlässte die dynamische Deutung der Naturvorgänge und wendet sich der rein mechanischen Erklärung derselben zu „, cfr. p. 118; ZELLER p. 770. Il DEUSSEN *Allgemeine Geschichte d. Philosophie* II Bd. Leipzig 1911, p. 112, considera Empedocle come l'iniziatore di un nuovo periodo che, per contrapposto con l'*ilozoismo* ionico, vorrebbe chiamare *ilonecristico.*

egli non avrebbe ammesso altre cause di moto se non l'Amicizia e la Contesa.

La questione è troppo complicata perchè possa essere decisa con un taglio così netto: nello studio complessivo della filosofia di Empedocle ho indicato in qual modo egli abbia tentato di conciliare il meccanismo della natura (le cui esigenze sono nella sua filosofia ben più distinte che non presso gli ionici) con la veduta mistica che forma il fondamento del suo sistema. Che questa conciliazione sia imperfetta, è ciò che abbiamo già osservato in più luoghi. Ma anche considerando solo la dottrina fisica, nei suoi particolari, e studiandone più minutamente i testi, vedremo che egli, come ogni precursore, non è riuscito ad evitare inconseguenze, più o meno gravi, non ostante le quali egli segna veramente la fase di passaggio fra il puro ilozoismo ionico e gli atomisti.

Per bene renderci conto della sua dottrina, bisogna infatti considerarne il sistema non isolatamente, ma in rapporto con tutta la fisica antica, per non attribuire a lui esclusivamente, deficenze o contradizioni che sono in minore o maggior grado in tutti i sistemi dell'antichità o che dipendono dallo stato imperfetto della scienza antica.

Il merito principale di un filosofo consiste infatti nel *porre* ed affrontare certi problemi, ed indicare, con le stesse deficenze che si manifestano nelle sue soluzioni, la via a procedere oltre nell'indagine. E questo è appunto il pregio di Empedocle, sia nella fisica che nella considerazione morale del mondo. Ed è ciò appunto che nelle linee generali del sistema ho cercato di provare nel mio studio. Rimangono ora da chiarire alcuni punti secondari.

Che Empedocle, ammettendo due forze distinte operanti sulla materia, segni il fine del puro ilozoismo ionico, è ciò che ben vide Aristotele (1); e giustamente egli riconosce

---

(1) V. Arist. in A 37. Il Gomperz e la Millerd particolarmente credono invece che Aristotele abbia per questa parte modernizzato il sistema di Empedocle. Vedremo invece come Aristotele, per intenzione critica, ha, in qualche modo, mosso ad Empedocle obiezioni (in *de gen. et corr.* II 6, 334ª 1; *Phys.* II 4, 196ª 19) che toccano piuttosto la forma poetica ed immaginosa della sua esposizione, anzi che le vere intenzioni e i dati fondamentali del sistema.

anche che per Empedocle le due forze hanno nella fisica una effettività assai più vasta che non il Nûs di Anassagora. Il *Νοῦς* infatti si può dire che apparisca come un *Deus ex machina* nel principio della cosmogonia anassagorea e quasi più non si mostri (1).

In Empedocle invece l'attività delle due forze nei singoli fenomeni naturali è espressamente affermata. Non solo infatti esse sono la causa del riprodursi perpetuo del ciclo cosmico (fr. 17; 21, 7 sg.; 26, 5 sg.; 30), e della vita fisica e psichica di tutti gli esseri animati (fr. 20; 17, 21 sg.; 109), ma ancora son causa di ogni genere di mescolanze, armoniche o imperfette (22, 4 sgg.). E poichè la Natura non è per Empedocle se non un immenso complesso di unioni e di dissoluzioni (fr. 17; 8; 9; 20) si può dire che egli tenda a considerare l'attività delle due forze come assoluta ed eterna (fr. 16) nel mondo, e che ad essa cerchi di ridurre tutti i fenomeni singoli. Se non che egli non riescì a vincere tutte le difficoltà che si presentavano (a lui come al Telesio) nel ridurre i fenomeni naturali ad una semplice alternativa di unioni e di dissoluzioni, e neppure riescì ad escludere altri agenti naturali, riconosciuti universalmente dalla fisica anteriore o popolare (come l'attrazione dei simili), o che si riconnettono (come il peso) a leggi fisiche che gli antichi non potevano adeguatamente spiegare. Esamineremo partitamente questi diversi punti.

2. Incominciamo dal principio *dell'attrazione di simili.* Il fondamento di questa dottrina empedoclea è un concetto comune e popolare che appare già nell'epopea omerica. L'antico rapsodo aveva osservato: “ sempre il dio trae il simile al suo simile „ (2): e nella discussione etica di Platone e di

---

(1) Vedi le osservazioni di Platone *Phaedo* 97 B, cfr. Arist. *Metaph.* I 4, 985 *a* 18 *Ἀναξ. τε γὰρ μηχανῇ χρῆται τῷ νῷ πρὸς τὴν κοσμοποιίαν καὶ ὅταν ἀπορήσῃ διὰ τίν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἐστί, τότε παρέλκει αὐτόν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ νοῦν.* Simpl. *phys.* 327, 26 *αὐτοματίζων τὰ πολλὰ συνίστησι.*

(2) Hom. ρ 218.

Aristotele è presa spesso in esame questa massima della vita comune (1).

È naturale poi che l'osservazione stessa del cosmo, in cui le grandi masse degli elementi (aria, terra, acqua, fuoco etereo) appariscono distinte, abbia fatto ammettere come una speciale legge fisica, questa che gli elementi simili si attraggono a vicenda; e tale principio infatti è ammesso da Anassagora, e Democrito stesso ne cerca una spiegazione (2). Considerata come misteriosa simpatia naturale è poi il fondamento delle dottrine magiche nell'antichità e nella Rinascenza (3).

Non è dunque strano che anche Empedocle osservi che le parti di uno stesso elemento sono fra loro amiche (fr. 22, 1), ed altrove affermi una mutua simpatia fra le sostanze di ugual qualità (fr. 90). Infatti gli elementi, disgiungendosi fra loro, tendono a congiungersi in masse omogenee (fr. 37), e come masse omogenee appariscono nello stadio della loro dissoluzione (4).

Può questo fenomeno ricondursi all'azione di una delle due forze, o è realmente un principio separato che Empedocle ha accolto dall'esperienza comune, senza darne una spiegazione razionale e connessa al rimanente del suo sistema?

3. Il Kranz (l. cit. p. 38), combattendo l'opinione di coloro che, come il Gomperz, accostarono questo principio all'azione della Contesa, la quale, nel suo predominio, separa fra loro gli elementi, che si uniscono allora in masse distinte, s'è sforzato di provare che quest'attività d'unire fra loro i simili sarebbe invece originariamente per Empedocle opera dell'Amicizia (5).

---

(1) Cfr. Plat. *Lysis* 215 e Arist. *Eth. Nic.* VIII 1155 *b* 6 sgg.
(2) V. Democr. fr. 164.
(3) Vedi per gli antichi, oltre i luoghi citati sopra p. 10; 75, anche Plut. *Quaest. conv.* II 7, 1 p. 641 B sg. e i frammenti περὶ συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν attribuiti a Democrito, Diels[3] II p. 125 sgg.
(4) Vedi sopra p. 220 e Appendice III § 1.
(5) V. anche Rivaud *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis ses origines jusqu'à Théophraste* Paris 1903 p. 185.

Egli si fonda sul fr. 22, 4 sg.:

> ... ὅσα κρᾶσιν ἐπαρκέα μᾶλλον ἔασιν,
> ἀλλήλοις ἔστερκται ὁμοιωθέντ' Ἀφροδίτῃ.

Se non che egli non ha badato che in questi versi si parla di *mescolanze* (*κρᾶσιν*), e perciò non delle parti di *ogni singolo elemento* che si uniscono fra loro, ma anzi dei *diversi elementi* che entrano in composizione. Perciò in realtà l'Amicizia non unisce i simili (cioè acqua con acqua, fuoco con fuoco, ecc.) ma i *diversi*, componendo, come vedremo, quelle strutture per cui possono essere assimilati. Per tal modo si vede che il tentativo di ricondurre il principio dell'attrazione dei simili all'attività dell'Amicizia non è punto riescito. Ed infatti, in masse omogenee si raccolgono gli elementi quando la Discordia prende il sopravvento, e la morte degli organismi avviene in seguito a tale processo (1). Va notato però che altre dottrine di Empedocle impediscono di ammettere che l'unione dei simili sia realmente opera della Contesa. Empedocle infatti afferma che dall'azione dei simili viene il piacere e che gli organismi per i simili si accrescono, e si distruggono per i contrari (2). Da ciò appare dunque che questo è un principio indipendente, e non connesso alla dottrina delle due forze.

Del resto questa affinità naturale non appare solamente nella dottrina di Empedocle; anche Anassagora osservava (A 41 sg., p. 384, 10, 30) *συνελθεῖν... τὰ ὅμοια* e *τὰ συγγενῆ φέρεσθαι πρὸς ἄλληλα*, senza dare di ciò una spiegazione teoretica. E Democrito pure pensava che fosse una legge di natura (A 38, p. 22, 38 *πεφυκέναι*, cfr. p. 34, 34, v. Leucippo p. 1, 17) che il simile fosse mosso dal simile e che gli omogenei si attirassero; sicchè nella teoria degli efflussi (p. 53, 20) i simili sono attratti fra di loro.

Nella dottrina democritea, come in quella di Epicuro (v. Lucr. V 449 sgg.), questo fatto poteva in alcuni fenomeni

---

(1) V. A 85; fr. 20, 5; cfr. fr. 110, 9: v. anche sopra p. 220 sgg.

(2) A 86 § 16; *ibid.* § 18.

singoli ricevere una spiegazione fisica, perchè nel vortice primitivo della materia gli atomi più rotondi (fuoco, aria) sono i primi a sfuggire dal nucleo centrale e occupano le sedi più alte, e così pure gli atomi uncinati si attaccano in complessi omogenei. Se non che non si comprende poi come questo processo, per cui la sostanza cosmica, sino dal principio, tendette a disgiungersi nelle grandi masse omogenee degli elementi, non abbia condotto alla separazione assoluta; ma anzi, dopo il primo momento della cosmogonia atomistica, si accentui il processo contrario delle mescolanze degli atomi di diversa forma.

Come si vede dunque, nell'applicazione di questo principio, Empedocle non è più incoerente di Anassagora, ed indica agli Atomisti la possibilità di riconnetterlo più strettamente al loro sistema, senza che neppure essi siano riesciti a darne un'applicazione affatto adeguata (1).

4. Che Empedocle abbia ammessa qualche differenza di peso fra gli elementi fu negato (2), invocando la testimonianza di

---

(1) Secondo la MILLERD p. 37 n. (cfr. KARSTEN p. 453) nella dottrina di Empedocle apparirebbero anche esempi di una attività opposta, cioè dell'attrazione dei contrari. Ma gli esempi che essa cita (A 72; 73) sono da lei male interpretati. Infatti quegli animali, in cui è maggiore la proporzione dell'elemento igneo, cercano l'acqua non già per tendenza all'elemento contrario, ma, come giustamente spiega Aezio (A 95), per accrescere il *proprio* elemento umido che è deficente (vedi AET. *l. c.* Ἐμπεδοκλῆς ἐλλείψει τροφῆς τὴν ὄρεξιν... ὥστε τῷ ἐλλείποντι ἡ ὄρεξις τοῦ ὁμοίου). In questo caso poi, trattandosi di esseri animati, non ci troviamo più di fronte ad un puro principio fisico, ma ad un istinto connesso con la vita psichica degli animali.

(2) V. p. es. DIELS *Poet. Philos. fr.* p. 119; questa è anzi l'obiezione fondamentale contro il passo di PLUTARCO *de fac. lun.* 12 p. 926 D, la cui veridicità proveremo ampiamente altrove: v. infr. *Append.* III. Della stessa opinione è anche il Burnet; la MILLERD p. 36 n. 5 ammette invece che Empedocle abbia riconosciuto differenze di peso tra gli elementi; la questione però merita un esame più ampio, anche perchè ci gioverà poi a determinare meglio altri punti della dottrina empedoclea.

Aristotele, *De Caelo*, IV 2, 309*a*, 19 ἔνιοι μὲν οὖν τῶν μὴ φασκόντων εἶναι κενὸν οὐδὲν διώρισαν περὶ κούφου καὶ βαρέος, οἷον Ἀναξαγόρας καὶ Ἐμπεδοκλῆς. Ma l'espressione di Aristotele διορίζειν περί τινος (τί ἐστι) ha il valore tecnico di " definire una cosa ", ed in realtà nè Anassagora nè Empedocle diedero alcuna definizione del peso, nè determinarono quale ne fosse la cagione, benchè però si siano serviti di questo principio fisico di cui non si proposero il problema o non seppero darne una spiegazione. E perciò Aristotele li distingue dagli Atomisti, che tale spiegazione trovarono nella minore o maggiore copia di vuoti entro la compagine dei corpi, e da Platone che, pure non ammettendo il vuoto, argomentò in altra maniera (vedi *Timeo* p. 62 C) (1) senza pure riescire del tutto ad una spiegazione definitiva.

Che infatti Empedocle abbia applicato il principio della diversità di peso agli elementi, è evidente da più luoghi della sua dottrina, anche a prescindere dalla testimonianza di Plutarco. Egli infatti si domanda come mai la terra non cada, ma resti nel centro dell'universo, e cerca una ragione che spieghi questa violazione della legge di gravità (2). La rotazione della sfera celeste avviene anch'essa secondo Empedocle per lo squilibrio di peso fra l'aria ed il fuoco che ne formano i due emisferi (3). Similmente Filone attribuisce alla differenza di peso il diverso disporsi delle sostanze primordiali nella cosmogonia empedoclea (4).

Lo stesso si può dire di Anassagora; nel fr. 10 troviamo infatti il *pesante* ed il *leggero* (βαρὺ καὶ κοῦφον) ricordati fra i contrari che sono ammessi da Anassagora (cfr. anche Diels II p. 42, 32 sg.). In questo testo però la fonte dossografica può avere sostituita l'espressione più precisa e scientifica ad un'altra meno esatta che troviamo altrove in Anassagora.

---

(1) Per la questione del vuoto in Platone, v. anche la nota del Fraccaroli, *Il Timeo* p. 268.

(2) V. A 67.

(3) V. A 30.

(4) Il passo di Filone (A 49), come è assai oscuro in più punti, non potrebbe per sè avere grande valore. Si noti che la terra tende al basso nel processo di crescita delle piante, e il fuoco in alto (A 70).

Infatti egli nel fr. 15 parla delle sostanze più fitte (*πυκνά*) e più rare (*ἀραιά*) che si separano nella costituzione del cosmo, dove è singolare che Anassagora usi questi termini come sinonimi di pesante e leggero, dal momento che egli non ammette il vuoto, e tanto è più singolare, poichè in questa separazione, che avviene nel primo periodo della cosmogonia, tali sostanze sono corpi semplici e non strutture complesse.

Così pure Empedocle (1) e Platone stesso (v. *Timeo* p. 53 A) si servono indifferentemente dei termini *raro* e *fitto* per indicare il pesante e il leggero, quantunque non ammettano il vuoto. Il Diels nel fr. 104 traduce giustamente *ἀραιότατα* con *leggeri*, però intende che siano i corpi composti e non gli elementi. Ma in realtà che si tratti di composti piuttosto che di elementi non è detto nella fonte di Simplicio, e per di più, non ammettendo Empedocle il vuoto, la maggiore o minore pesantezza dei corpi non potrebbe dipendere che dalla maggiore o minore pesantezza dei diversi elementi che li compongono.

Una considerazione merita ancora questo punto della dottrina empedoclea. L'aria, che è più leggera, si dispone, nella cosmogonia di Empedocle, tutt' in giro intorno alla terra (A 30): da ciò si dovrebbe dedurre che gli elementi meno gravi tendono alla periferia, mentre i più pesanti gravitano al centro. Ma allora, come mai Empedocle si domanda poi per quale ragione la terra non cade? Se infatti essa è più grave, e sta al centro, la sua immobilità non ha bisogno di alcuna spiegazione. Ebbene, la stessa inconseguenza è anche in Epicuro. Lucrezio (2), descrivendoci la struttura del mondo, considera la terra in posizione centrale, e secondo lui l'aria la circonda così di sotto come di sopra. Ne risulterebbe dunque che, se gli elementi leggeri possono stare sotto la terra, la legge della gravità opera secondo la tendenza al centro; eppure anche Lucrezio (3), in conformità con Epi-

(1) Cfr. Emp. fr. 104 *καὶ καθ' ὅσον μὲν ἀραιότατα ξυνέκυρσε πεσόντα.*

(2) Lucr. V 446 segg.

(3) Lucr. V 534 sgg.; cfr. i fr. del *π. φύσ.* di Epicuro presso Gomperz " Zeitschr. f. d. österr. Gymn. „ 1867 p. 207 sgg. e in " Sitz. d. W. Ak. „ 1876 p. 89 sgg.; *ep. ad Her.* p. 26, 9 sg.

curo, cerca un'altra ragione della stabilità della terra, e cioè in una certa unione organica, formatasi fra la terra e l'aria sottostante, ragione per cui il suo peso decresce, a mano a mano, verso il basso, ed essa non pesa sull'aria, come il capo e l'altre membra non pesano sul nostro corpo. Si vede dunque che anche in questo punto Empedocle propose il problema della gravità agli atomisti e a Platone, i quali, pur procedendo oltre nell'indagine, rimasero implicati in difficoltà ed in contradizioni che sono in tutta la fisica antica.

5. Naturalmente poi, così l'attrazione dei simili come la gravità, sono principî fisici secondarî nel sistema di Empedocle, che possono essere sopraffatti dall'azione delle altre forze. Così nello sfero, ed in ogni mescolanza, gli elementi di diversa natura si uniscono fra loro, e la gravità è vinta dall'Amicizia, onde Empedocle stesso osserva che gli elementi più gravi in tal caso possono stare sopra i più leggeri (1). Questo ci aiuta a comprendere meglio il frammento 53, in cui si dice dell'etere, nel periodo in cui, separandosi gli elementi dallo sfero, si formò il cosmo,

οὕτω γὰρ συνέκυρσε θέων τότε, πολλάκι δ' ἄλλως.

Aristotele (*De gen. et corr.* II 6, 334 *a*, 1 e *Phys.* I 4, 196 *a*, 19) si meraviglia di questa espressione che pare indichi un moto arbitrario degli elementi, e la Millerd (2) e altri insistono su

(1) Vedi il fr. 76. La testimonianza di Plutarco *Quaest. conv.* I 2, 5 p. 618 B (confermata dal v. 3), il quale cita questo frammento per provare che " non sempre il fuoco sta in alto e la terra in basso „, è una riprova che Empedocle ammetteva, come regola, la differenza di gravità negli elementi, e difatto essi si dispongono secondo la diversa gravità, quando non opera più l'Amicizia, cioè nell'imperio della Contesa, come riferisce Plutarco stesso citando il fr. *26a*.

(2) Millerd p. 36. Vedi anche Covotti p. 155. Va poi notato che quando Aristotele e Simplicio accusano Empedocle di avere lasciato un vasto campo alla casualità (*τύχη*) nel suo sistema, per lo più intendono la *τύχη* in opposizione al *λόγος* (cfr. anche Platone in A 48), cioè alla *finalità,* non già nel

questo verso e sulla testimonianza di Aristotele per provare che gli elementi per Empedocle possono muoversi in direzioni casuali e capricciose. Ma, chi bene osservi la teoria di Empedocle, questo non è vero.

L'etere, quando la Contesa lo stacca dal nucleo dello sfero, non può dirigersi che in alto, per escire dalla composizione degli elementi, mentre in altri momenti del cosmo la sua direzione deve essere diversa; perchè, ad esempio, nel cosmo dell'Amicizia, quando essa attrae gli elementi verso il centro (fr. 35 cfr. App. II § 7), anche l'etere deve essere pure attratto al centro dall'Amicizia. Ciò spiega l'espressione di Empedocle che ha in mente tutti i momenti diversi della sua fisica, ma non curò abbastanza di farsi comprendere, dando così ansa alla critica di Aristotele. Ma si errerebbe traendo da ciò un argomento per provare che, secondo la sua teoria, un assoluto capriccio regni nel moto degli elementi.

6. Lo studio del fr. 53 può metterci in grado di trovare la probabile collocazione del fr. 104. Simplicio lo cita dicendo che esso si trovava poco dopo il fr. 103, e lo sceglie fra quei versi di Empedocle che contenevano espressioni vaghe, come *τύχη*, *συγκυρέω* ecc., con le quali Empedocle pare accenni ad un che di casuale nell'accadimento dei fenomeni. Abbiamo visto però che la stessa espressione *συνέκυρσε* è nel fr. 53, in cui il moto non è realmente casuale, ma determinato dall'azione della Contesa che, nella cosmogonia del mondo in cui essa prevale, separa gli elementi dal centro dello sfero: ed infatti Simplicio cita nello stesso passo (*Phys.*, p. 331) e per la medesima argomentazione il fr. 75, 2 e il fr. 86, che non indicano un fenomeno casuale ma le mescolanze armoniche dell'Amicizia. La sua obiezione può valere dunque contro l'espressione usata da Empedocle, non contro la teoria. Ma non è questo ciò che importa; ciò che ci interessa è invece di compren-

---

senso di alcunchè avvenuto senza una causa qualsiasi (p. e. *gravità*, azione dell'Amicizia o della Contesa). Del resto anche Epicuro lascia nella sua dottrina una parte alla *τύχη*, cfr. fr. 380; 375.

dere in qual contesto potesse entrare il verso che Simplicio cita (fr. 104):

καὶ καθ' ὅσον μὲν ἀραιότατα ξυνέκυρσε πεσόντα.

Non è facile infatti comprendere quando avvenga questa caduta delle sostanze più leggere, le quali si depositano l'una sull'altra. Pure il verbo *ξυνέκυρσε* pare indichi un periodo cosmogonico anteriore all'età presente, ed infatti esso ricorre nel fr. 53, citato sopra, in cui si parla della cosmogonia del mondo della Contesa. Così pure, poichè nel fr. 53 si dice, che spesso, in altra circostanza, è avvenuto il contrario del fatto che l'etere (che è la sostanza più leggera (cfr. A 49)) si sia levato in alto, viene naturale di pensare che il fr. 104 appartenga ad un periodo cosmogonico opposto a quello del mondo della Contesa. Ed infatti precisamente nel periodo dell'Amicizia (App. II § 7 e fr. 35) le sostanze sono disposte per ordine di densità, dal centro alla periferia, e son tenute disgiunte alla periferia dalla Contesa; mentre l'Amicizia, a mano a mano che riesce a sopraffare il suo avversario, le attira in basso, sicchè il fine di questo processo è indicato dal fr. 36:

τῶν δὲ συνερχομένων (cfr. fr. 104 *ξυνέκυρσε*) *ἐξ ἔσχατον*
[*ἵστατο Νεῖκος.*

Si ha dunque la collocazione veramente opportuna al fr. 104; cioè il progressivo scendere, attratte al centro, delle sostanze più leggere, sino a che, quando tutte sono unite alla massa centrale ed entrano nelle strutture armoniche dell'Amicizia, si ha lo sfero. Perciò con probabilità il fr. 104 va posto prima del fr. 36.

7. La Millerd (p. 35) osserva anche che il fuoco ha spesso nella dottrina di Empedocle un'azione assodatrice, che pare gli dia una speciale attività. Ora questo dipende dall'errore comune nella fisica antica, di considerare come sostanza il fuoco, che realmente è l'espressione di una forza fisica. I *semina vaporis* di Lucrezio non si comportano altrimenti che il fuoco in Empedocle. Ma in realtà le diverse forme e qualità di composizione dipendono in Empedocle (v. A 87, fr. 34;

91 sg.) dalla diversa simmetria dei pori delle sostanze prime, onde si comprende che certe sostanze possano nella composizione rassodare le masse stringendole in strutture più compatte (1). Platone poi cercherà con una spiegazione meccanica di egual natura di spiegare i fenomeni del calore (2).

La fisica di Empedocle contiene dunque principî razionali non ben fusi interamente; ma segna un indubbio progresso sulla fisica ionica, ponendo realmente il problema della causa attiva che opera sulla sostanza (3).

8. In un altro punto Empedocle si stacca dagli ionici, cioè nel non ammettere egli la trasformazione di un elemento in un altro. Questo indica con la frase che ripete spesso: " queste cose (cioè gli elementi) son quelle che *esistono* ", opponendo gli elementi a tutto ciò che *diviene* per opera di mescolanze (4). È questo un principio eleatico che egli applica; giacchè per Parmenide l'immutabilità è una qualità dell'essere, senza cui esso si annullerebbe. Empedocle però considera immutabili solo le sostanze prime, perchè altrimenti si dovrebbe negare la realtà del mondo sensibile e il suo divenire.

---

(1) Che il fuoco spinga in su gli *οὐλοφυεῖς τύποι* in fr. 62, è affatto naturale, per l'attrazione del simile (il fuoco celeste); così pure la morte degli organismi per separazione (A 85) avviene (fr. 20, 14 sg.) per opera della Contesa.

(2) V. Plat. *Tim.* 61 D sgg.

(3) Espressioni poetiche e scientificamente poco esatte, quali abbiamo trovato in Empedocle, trovansi anche in Lucrezio: v. p. e. Lucr. V 596 sgg., là ove vuole render conto della luce solare: *ex omni mundo quia* sic [senza spiegarne la causa, cfr. *οὕτως* fr. 53] *elementa vaporis Undique* conveniunt [cfr. *συνέκυρσε*] *et sic coniectus eorum Confluit, ex uno capite hic ut confluat ardor.* Cfr. ibid. 660: *aut quia conveniunt ignes et semina multa Confluere ardoris consuerunt tempore certo,* dove poi di ciò non si dà alcuna causa, benchè si supponga ve ne sia una; cfr. Diog. Oen. VIII. Will. col. IV, 6 sgg. *πυρὸς ... συνρέοντος ... διὰ τὴν τούτου πολυμιγείαν.* Anche singolare è Lucr. V 519 (del moto degli astri): *sive quod inclusi rapidi sunt aetheris aestus Quaerentesque viam circum versantur.*

(4) Cfr. 17, 34; 21, 13; 26, 8.

Vi è però un passo di Empedocle in cui questo principio pare negato; esso è il fr. 26, 1 sg., di cui non credo si sia trovata ancora una giusta spiegazione:

> *ἐν δὲ μέρει κρατέουσι περιπλομένοιο κύκλοιο,*
> *καὶ φθίνει εἰς ἄλληλα καὶ αὔξεται ἐν μέρει αἴσης.*

Questi versi si riferiscono agli elementi, e di essi pure affermano quel mutuo prevalere che è proprio delle due forze (1): a torto lo Stein crede che qui si parli solo dell'Amicizia e della Contesa. Ma se dell'Amicizia e della Contesa si comprende il mutuo prevalere e il sopraffarsi a vicenda, non agevolmente si comprende questo quando sia detto degli elementi immutabili.

Il Gilbert, *op. cit.*, p. 257, n., cerca di spiegare questo passo riferendosi ad A 65, ove si dice che l'inverno avviene quando l'aria prevale per la sua densità, e l'estate invece quando prevale il fuoco. Ma questo proverebbe, se mai, solamente il prevalere di due elementi, e non di tutti e quattro, e poi riguarderebbe solo il volger di un anno e non ogni mo-

(1) Secondo il Diels (cfr. anche Simpl. *Phys.* 1185, 18) Aristotele, *Phys.* 250, 6 sg., alluderebbe a torto a questi versi, parlando delle due forze; Simpl. *Phys.* 160, 20 li riferisce ai quattro elementi. Va notato però che il primo verso, con la sola variante *χρόνοιο* per *κύκλοιο*, è detto in 17, 29 sia degli elementi che delle forze: ed infatti anche le forze han comuni con gli elementi tutti gli attributi che ivi si ricordano, 1) l'uguaglianza anche nel senso dell'estensione (17, 20, 24), 2) l'eternità (*ἥλικα γέννᾰν* cfr. fr. 16), 3) uno specifico carattere ciascuna (*ἦθος*), 4) il mutuo prevalere. Anche esse poi entrano nelle strutture dei corpi (17, 34 sg., cfr. fr. 109). E veramente io non sarei alieno dal credere che anche nei v. presenti si parli sia degli elementi che delle forze; a prima vista infatti parrebbe strano che Empedocle dica delle forze *αὔξεται εἰς ἄλληλα*: ma non bisogna dimenticare che l'Amicizia e la Contesa sono *sostanze-forze*, che entrano come parte dei composti (cfr. fr. 109 e n. ivi); ora se, come si vedrà. in questi versi si parla del preponderare di un elemento nelle mescolanze, questo si può dire anche delle sostanze-forze che entrano esse pure nelle mescolanze, e l'Amicizia anche nella mescolanza perfetta, lo sfero. Certo però non alle sole due forze si allude, come crede lo Stein, ciò che risulta chiaramente dai v. seguenti,

mento del ciclo cosmico: ed in realtà il combattersi delle due forze, parallelo a questo certame degli elementi, avviene in ogni momento, ciò che dovrebbe essere vero anche degli elementi.

Ma, se si osserva meglio, si può trovare la vera spiegazione del passo. Quando Empedocle dice che gli elementi si distruggono (φθίνει), dal momento che egli osservò che si serve di questi termini volgari (morte e nascita) nel senso di *mescolanza* e *dissoluzione* (fr. 9), è ovvio che intende appunto parlare di mescolanze e dissoluzioni, e questo è indicato anche da αὔξεται che segue. Si tratta dunque di una *distruzione* apparente, come apparente è la morte e la nascita in Empedocle, giacchè la materia non si crea nè si distrugge (fr. 9 sg.). Ora precisamente nelle mistioni e nelle dissoluzioni, gli elementi apparentemente si distruggono, e apparentemente mutano la loro natura nel nuovo tutto che vengono a formare, assumendo quella dell'elemento che prevale. Ad esempio, l'acqua è mista alla massa della terra, sì che il mare ne è un'essudazione (fr. 55), l'aria è mista all'acqua, così che ne vapora e forma l'atmosfera (A 49): ma in queste mescolanze l'aria e l'acqua, venendo ad aumentare la massa dell'elemento con cui sono mescolate (donde αὔξεται), perdono apparentemente il loro carattere specifico e prendon quello dell'altro elemento alla cui massa sono congiunte. Così pure, nella mescolanza donde son formate le ossa (v. fr. 96), l'acqua perde il suo carattere liquido e il colore nero, e così avviene dei singoli elementi che entrano in composizione in ogni altro corpo. Si ha dunque un ciclo degli elementi anche in Empedocle, con questa sola differenza che il ciclo non comporta reali mutazioni qualitative ma solo mescolanze, ed in fatti Empedocle dice (fr. 21, 13 sg.) che gli elementi divengono *diversi di aspetto* (ἀλλοιωπά), *entrando gli uni nei pori dell'altro per mescolanza*. Così essi, *aumentando* (cfr. αὔξεται) a vicenda la massa degli altri, paiono distruggersi. Il fatto della mescolanza dell'aria, per cui essa aumenta di volume (cfr. anche Theophr., *c. pl.* I 13, 2 ὑποτιθέμενός [Emp.] τινα τοῦ ἀέρος κρᾶσιν τὴν ἠρινήν, test. a fr. 77-78), è un aspetto singolo di questo ciclo degli elementi, che si inserisce nel ciclo cosmico. Anche Platone (*Timeo* 49 B) parla di un ciclo degli elementi, con questa differenza però, che mentre per Empe-

docle la mutazione è solo apparente, e gli elementi in composizione e mescolanza mantengono la loro natura, solo mutando di aspetto in quanto le loro particelle sono sopraffatte da quelle dell'elemento che è in maggior copia (p. e., l'acqua mista alla terra, ed anche la terra trascinata dalle fiumane), in Platone si ha espressamente una vera trasformazione degli elementi l'uno nell'altro (1). Lo stesso dicasi di Lucrezio (V 380 sgg.) che reca l'esempio della dissoluzione della terra nelle fiumane e nelle inondazioni, dell' evaporazione del-

---

(1) Pur tuttavia nel processo descritto da Platone (*Timeo* p. 56 D sg.) sono rimaste notevoli somiglianze con la dottrina di Empedocle, e il confronto può servire per chiarimento della teoria dell'Agrigentino: v. *Timeo* (loc. cit., trad. Fraccaroli): " La terra imbattendosi nel fuoco e disciolta dall'acutezza di esso andrebbe dispersa, o che si disgreghi nel fuoco stesso o nella massa dell'aria o dell'acqua fino a che, riconnettendosi tra di loro le parti sue cui accadesse di trovarsi insieme dove che sia, si rifaccia ancora terra [*μέχρι περ αὐτῆς πῃ ξυντυχόντα τὰ μέρη, πάλιν ξυναρμοσθέντα* [cfr. EMP. 71, 4], *αὐτὰ αὑτοῖς, γῆ γένοιτο*]. Perocchè non potrebbe mai mai passare in altra specie... „. Così pure in seguito: *τά τε αὖ σμικρότερα ὅταν ἐν τοῖς μ ε ί ζ ο σ ι π ο λ λ ο ῖ ς π ε ρ ι λ α μ β α ν ό μ ε ν α ὀ λ ί γ α ... ξυνίστασθαι μὲν ἐθέλοντα* (cfr. fr. 35, 6 *θελημά*) *εἰς τὴν τοῦ κ ρ α τ ο ῦ ν τ ο ς ἰδέαν* [cfr. EMP. 26, 1 *κρατέουσι*], *πέπαυται κατασβεννύμενα* [cfr. *ibid.* *φθίνει*]· *γίγνεταί τε ἐκ πυρὸς ἀήρ, ἐξ ἀέρος, ὕδωρ*. E più oltre ancora: " Che se invece si muovano ad assalirla, e qualcuna delle altre specie concorrendo insieme combatta, non cessano dall'essere sciolte, fino a che o del tutto respinte e disgregate si rifugino nella specie della loro natura [*ἐκφύγοι πρὸς τὸ συγγενές*, cfr. EMP. fr. 110, 9 *σφῶν αὐτῶν ποθέοντα φίλην ἐπὶ γένναν ἱκέσθαι*] o vinte e diventate di molte una cosa sola uguale al vincitore [*ἢ νικηθέντα ἓν ἐκ πολλῶν ὅμοιον τῷ κρατήσαντι* [cfr. *κρατέουσι*] *γενόμενον*] restino ad abitare con esso [cfr. EMP. l. c. *αὔξεται*] „. La teoria di Empedocle si ricongiunge certamente alla dottrina medica di Alcmeone, in cui si considerava la malattia come una lotta di sostanze e il sopravento preso da una di esse (*μοναρχία*). E difatti negli scritti ippocratei vi sono accenni della permanenza di questa dottrina, v. IPPOCRATE *de victu* I cp. 2 *ἐν μέρει δὲ ἑκάτερον κρατέει καὶ κρατέεται*; *De nat. hom.* § 3 (VI 36 L.) *ἕκαστον αὔξεταί τε καὶ φθίνει*. Ma anche più interessante è il paragone con il § 7 di quest' ultima opera. in cui ricorre il parallelo fra il microcosmo e il macrocosmo, che è pure in EMPEDOCLE fr. 20.

l'acqua ecc., come una prova di questo certame degli elementi (cfr. *ἐν μέρει κρατέουσι*). In Lucrezio sono gli atomi che soli si mantengono inalterati; in Empedocle sono le parti (*μέρη*) degli elementi che non mutano la loro natura, mentre apparentemente le qualità degli elementi si trasformano, quando le loro particelle si uniscono con quelle degli altri elementi (1).

Che poi Empedocle non ammetta mutazioni qualitative degli elementi è affermato dagli antichi (2). Restano però ancora da spiegare altre sue espressioni che parrebbero

---

(1) Che il processo indicato dal fr. 26, 1 sg. sia quello da me descritto, risulta anche, oltre che dal paragone con il *Timeo*, recato sopra, dal confronto con la teoria di Anassagora: v. ANAX. A 41, p. 384 " tutte le sostanze omeomeriche, come l'acqua il fuoco e l'oro, sono non generate e indistruttibili, e solo apparentemente divengono e periscono, ciò che accade solamente per mescolanza o separazione di parti, e in ogni cosa coesistono tutte le sostanze; *ma il carattere di ognuna proviene dalla sostanza che in essa prevale* [*κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν*: cfr. *κρατέουσι*]. Così appare essere oro ciò che ha molta sostanza aurea in sè, benchè contenga anche tutte le altre sostanze ".

(2) A 28; 34; 43; 44. Anche la Millerd riconosce questo accordo delle testimonianze antiche, che però crede errate, cercando di mostrare che per Empedocle gli elementi mutano qualitativamente nelle mescolanze, ma gli argomenti che reca non reggono (v. *infra* 537 sg.). La Millerd, come abbiamo già detto, pensa che gli antichi e particolarmente Aristotele abbiano dato in questo punto alla teoria di Empedocle un carattere che non aveva, supponendo che le mescolanze per Empedocle non importassero mutazione qualitativa degli elementi. Ma questo non appare punto dall'esame che faremo dei passi di Empedocle. Anzi io credo che, quando Aristotele (*gen. corr.* I p. 315*a* 5) trova inconsistente il concetto delle mescolanze meccaniche (che egli riconosce empedocleo) con l'unione degli elementi nello sfero, faccia un'obiezione ad Empedocle che non regge, perchè non si vede per qual ragione lo sfero dovesse differire *in questo* dalle altre mescolanze. A ragione lo Heidel vede in questo passo di Aristotele la sua solita tendenza a trovare nei suoi precursori il concetto della propria " materia indeterminata " (v. HEIDEL " Proceed. of the Americ. Acad. of Arts and Sciences " 1910 p. 1034).

indicare una mutazione qualitativa, e in tal senso furono intese dagli interpreti. Ad esempio quando Empedocle dice (fr. 22, 5) che gli elementi sono fatti simili dall'Amicizia, parrebbe che l'Amicizia ne muti la loro intima natura; ma in realtà ὁμοιωθέντα non ha valore diverso da συναρμοσθέντα (cfr. 71, 4 συναρμοσθέντα Ἀφροδίτῃ), e l'espressione di Empedocle si comprende se si ricorda (1) che la *somiglianza*, per Empedocle, non è solo delle parti dei componenti, quando siano della stessa natura (cioè quando le parti di uno stesso elemento si uniscono insieme), ma anche delle strutture armoniche dei diversi componenti (v. fr. 91); cosicchè quando l'Amicizia deve unire diversi elementi bisogna li unisca in proporzioni tali (cfr. fr. 96) che le strutture risultino armoniche e gli elementi in tal modo diventino assimilabili. Così si spiega anche perchè Empedocle parli di sostanze " prodotte dalla Contesa „ (fr. 22, 9), perchè la Contesa, che entra essa pure nei composti (fr. 109), deve essere causa di quelle strutture per cui essi non possono assimilarsi ad altri (2). Non altrimenti si spiega che Empedocle dica che gli elementi *s'accrescano* (συμφύειν, fr. 26, 7) *in un sol tutto*, precisamente perchè in tale composizione le particelle si mescolano sino a formare un tutto unico (3).

Empedocle dunque, spiegando le qualità dei corpi per mezzo della loro struttura e la diversa disposizione dei loro pori, cerca di mostrare ingegnosamente come da semplici mescolanze si producano le qualità dei composti, e la teoria delle proporzioni degli elementi mescolati, per spiegare le

---

(1) Vedi A 86, 9 τοῖς ὁμοίοις κατά τε τὰ μόρια καὶ τὴν κρᾶσιν e la mia n. ivi.

(2) Infatti Empedocle in questo luogo a γέννῃ aggiunge κρήσει καὶ εἴδεσιν ἐκμάκτοισιν.

(3) La MILLERD male comprende gli esempi citati (cfr. 26, 2, 7; 22, 5, 9) e ne deduce a torto che Empedocle li intenda nel senso di mutazioni qualitative. Si noti che, in 26, 5, συνερχόμενα εἰς ἕνα κόσμον indica *unione armonica*, perciò niente affatto mutazione: così pure διαφύειν in 26, 9 (su cui si fonda la Millerd) vuol dire *separarsi* per mezzo di qualcosa che si inserisca fra le parti di un tutto, ciò che significa una vera separazione meccanica.

diverse qualità dei composti, è un principio che anche gli atomisti conservano (1). Che in tali mescolanze gli elementi rimangano inalterati è provato dalle parole stesse di Empedocle, il quale dice (fr. 17, 34) che esse avvengono quando gli elementi *passano* attraverso i pori, onde indica un fenomeno meccanico e che dura solo fintantochè le parti di un elemento sono incorporate nei pori dell' altro. Va notato anche che Armonia, che è il nome con cui Empedocle indica talora l'Amicizia, ed è pure il termine di cui si serve per le mescolanze (fr. 23, 4 ἁρμονίῃ μείξαντε φάρμακα), significa " unione per adattamento ". La mistica dei numeri, cara ai Pitagorei, dava però a queste unioni per proporzione numerica un valore speciale, sì che Empedocle poneva nella diversa perfezione delle mescolanze la varia dignità di tutti gli esseri, sino all'essere perfettissimo, lo *sfero* (v. s. p. 187).

Anassagora, attribuendo un esagerato valore all'elemento qualitativo nelle mescolanze, sì che ogni qualità presupponeva una speciale sostanza, mise in grado gli atomisti di precisarne il criterio, per mezzo della nota distinzione fra le proprietà primarie e secondarie dei corpi; mentre Aristotele, mediante la sua critica dei sistemi precedenti, intesa a provare che ogni qualità è *forma*, e forma è creazione organica e non puro meccanismo, potè ideare quella mutazione chimica (ἀλλοίωσις) che è un concetto realmente nuovo nella scienza antica (2); ma neppur egli sarebbe giunto a questa dottrina senza l'esempio dato da Empedocle delle unioni proporzionali, e senza la teoria dei quattro elementi considerati come sostanze a sè, con qualità e strutture distinte.

---

(1) A torto la Millerd (p. 40) dice che questa teoria delle proporzioni doveva essere da Empedocle ristretta a pochi casi (carne, sangue, nervi), perchè i fr. 71 sgg. indicano che Empedocle spiegava con le varie mescolanze proporzionali (per analogia degli esempi dati per le ossa e gli altri tessuti) anche la struttura dei diversi esseri viventi. Ciò che risulta anche dal fr. 23 (cfr. n. ad A 78). Il passo di Aristotele che essa cita (*Metaph.* I 10, p. 993 a 15) è studiato nel suo valore reale in n. ad A 78.

(2) Vedi Heidel *Quantitative and qualitative change* etc. " Archiv. f. G. d. Philos. " XIX 333 sgg.

9. Ed in realtà grande è la fortuna della dottrina degli elementi sino dal suo apparire in Empedocle. Ippocrate l'adotta, Zenone eleatico pare l'abbia considerata come una spiegazione ipoteticamente migliore di quella degli ionici (1). Platone ed Aristotele pure l'adottarono, solo modificandola in questo, che non ritennero gli elementi immutabili e li considerarono come forme acquisite dalla materia primeva (2).

L'atomismo invece ebbe nella scienza greca una fortuna assai minore. La scienza antica ama considerare il mondo come un che di organico, e perciò gli elementi, come *membra mundi*, con le qualità loro distinte, convenivano meglio che gli atomi a questo carattere intuitivo e quasi religioso della filosofia della natura nel mondo classico. Posidonio (3), cercando di conciliare il *Timeo* e la filosofia aristotelica e dando

---

(1) Questo mi pare risulti da DIOG. L. IX, 29, nella vita di Zenone: [*ἀρέσκει Ζήνωνι*] *γεγενῆσθαι δὲ τὴν τῶν πάντων φύσιν ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ ξηροῦ καὶ ὑγροῦ, λαμβανόντων εἰς ἄλληλα τὴν μεταβολήν*. Il Diels però annota (p. 166) che questa notizia proverrebbe da uno scambio con Empedocle; ma ciò non è probabile, perchè gli elementi sono per Empedocle immutabili, come riconoscono gli antichi concordemente. Una confusione con Zenone stoico neppure è probabile, perchè la notizia stessa è anche nello Stobeo. Resta dunque che Zenone abbia anch'egli ammessa una *δόξα* fisica come Parmenide, e che nella sua *Esegesi empedoclea* (v. A. 5) abbia accennato alla maggiore coerenza della dottrina di Empedocle rispetto a quelle dei ionici. Sulla fortuna della teoria empedoclea degli elementi, v. anche GILBERT *l. cit.* Sugli influssi di Empedocle nella scienza orientale v. NAGY *Di alcuni scritti attribuiti ad Empedocle* "Rend. Acc. Lincei" 1901 p. 307 sgg. Dei presunti rapporti fra Empedocle e le teorie filosofiche indiane si occupò il FRANZÒ, *Sulle relazioni delle dottrine Saṃkhya con l'antica filosofia greca fino ad Anassagora*; Estr. dagli "Annali della R. Scuola Normale superiore di Pisa", vol. XVIII p. 44 sgg., e giustamente riconosce che sono insussistenti. Egli ha torto però quando afferma (p. 51) che il *Νεῖκος* e la *Φιλία* "sono due forze che non hanno nulla che fare col *τὸ ὄν* e sono assolutamente spirituali".

(2) Per gli ionici invece *un elemento solo* era considerato come primordiale rispetto agli altri.

(3) Vedi sopra p. 234 sg.

un nuovo rilievo alla teoria del *δεσμός* platonico, stabilì la vera fortuna della dottrina degli elementi in tutto il pensiero ellenistico e romano. Essa del resto si ricongiungeva al mito, in cui l'aria, la terra, il fuoco, l'acqua erano dèi primevi e forme di coscienza universale. Finalmente gli elementi convenivano all'idea che la *forma* e la *qualità* siano il tramite fra il mondo intelligibile e il mondo materiale: in questo senso Platone con le sue speculazioni sulle forme geometriche degli elementi, ed Aristotele con la teoria del dinamismo teleologico della natura, dànno un nuovo carattere razionale alla teoria empedoclea.

Aristotele particolarmente cerca di precisare le qualità degli elementi. Empedocle aveva fatto già qualche passo in proposito, con l'attribuire il color bianco al fuoco e il nero all'acqua (1), la durezza e maggior gravità alla terra (fr. 21, 6; cfr. 76), il freddo all'acqua (21, 5; cfr. ARIST. *Phys.* II 8, 198 *b*, 13; PLUT. *De primo frigido* 945 F sgg.). Che egli intenda attribuire a loro qualità distinte appare anche dal fr. 17, 28 dove dice che ciascuno ha un suo " carattere " (*ἦθος*). Ma neppure in Aristotele le qualità degli elementi non avranno una definizione assolutamente precisa (2).

---

(1) V. A 69 *a*; cfr. A 86 § 7 (cfr. *μέλαν ὕδωρ* HOM. *Π* 161 (ANAXAG. A 98) fr. 21, 5; 6, 1. Argentina è detta l'acqua in 100, 11, considerando però solo la sua apparenza, quando è illuminata dal sole, cfr. PLUT. *Quaest. nat.* 39 nella testimonianza del fr. 94. Ha torto la Millerd (p. 33) dicendo che nel fr. 21, 4 sg. il fuoco e l'aria sono detti ambedue caldi e luminosi; infatti il v. 5 parla delle sostanze eteree che sono " irrigate di calore e di luce candente ": dunque *ricevono* queste qualità, non le hanno. Che Empedocle abbia considerata l'aria come calda, non appare da nessun luogo, anzi, poichè l'emisfero notturno è composto in prevalenza d'aria, e la notte è fredda, se ne deve dedurre il contrario. Così pure l'aria, quando non è illuminata dal sole, è oscura, v. n. fr. 49. Confronta del resto con 21, 5 ARCHEL. A 4, *τὸν ἥλιον τὸν ἀέρα ποιῆσαι διαφανῆ.*

(2) V. ARIST. *gen. et corr.* II 331 *a* 5 *τὸ πῦρ θερμοῦ μᾶλλον ἢ ξηροῦ . . ὁ ἀὴρ ὑγροῦ μᾶλλον ἢ θερμοῦ ... ὕδωρ δὲ ψυχροῦ μᾶλλον ἢ ὑγροῦ*; cfr. GILBERT " *Die meteor. Th d. Altert.* ", p. 186, n. 1 sgg.

10. Notevole per la teoria degli elementi è l'attestazione di Empedocle, che sì gli elementi che le forze sono eguali quantitativamente fra loro (1). Il Tannery si domanda, come possa accordarsi questa teoria di Empedocle con il fatto che nel mondo le masse dell'aria e del fuoco (nell'emisfero igneo) paiono assai prevalenti. Ma, come si è veduto, anche in questo punto Empedocle è guidato dalla mistica dei numeri. Solo se gli elementi e le forze sono uguali potranno, nello sfero, congiungersi in proporzioni eguali, cioè in quella proporzione che secondo la mistica dei numeri è perfetta (2). Per di più solo in tal caso lo sfero potrà in ogni parte essere omogeneo, in quanto composto dagli stessi elementi, mescolati ovunque nella stessa proporzione. Del resto questa teoria si ricollegava già con le cosmogonie antiche e con la fisica precedente. Già infatti Esiodo, nella *Teogonia* (3), aveva detto: " La terra dapprima generò il cielo stellato *uguale a se stessa*, affinchè tutta la ricingesse „. Donde poi anche Sofocle nell'Elettra:

> *ὦ φάος ἁγνὸν*
> *καὶ γῆς ἰσόμοιρ' ἀήρ*... (4).

E la teoria dell'uguale distribuzione dei principî cosmici è pure nei pitagorei (5). Anche Parmenide diceva, dei due

---

(1) V. fr. 17, 27 *ταῦτα ... ἶσα ... πάντα*, e ibid. v. 20, dell'Amicizia, *ἴση μῆκος... πλάτος τε*: v. ZELLER, p. 771, 2 e la difficoltà che trova a spiegare questa espressione. ARISTOTELE pure (*gen. et corr.* II 6, 333 *a* 16) pare non trovasse molto chiara questa teoria dell'uguaglianza degli elementi.

(2) V. s. a p. 187 n. 2.

(3) HES. *Theogon.* 127 sg. *Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγείνατο ἶσον ἑαυτῇ Οὐρανὸν ἀστερόενθ', ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτοι.*

(4) SOPH. *El.* 86 sg. Come si vede, Sofocle era stato preceduto da Esiodo. Il GILBERT *l. c.* p. 105, non ricordando il passo di Esiodo, pensa che Sofocle possa qui seguire la teoria di Empedocle, e ponendo, secondo il Christ (*Gr.* L.[4] 251), la composizione dell'Elettra fra il 442 e il 412, ne ricavava un possibile dato per la pubblicazione dell'opera di Empedocle; ma, come si vede, Sofocle non aveva punto bisogno di ricordarsi di Empedocle, nè di conoscerlo, per scrivere quei versi.

(5) DIOG. L. VIII 26 *ἰσόμοιρα εἶναι ἐν τῷ κόσμῳ φῶς καὶ σκότος, καὶ θερμὸν καὶ ψυχρόν, καὶ ξηρὸν καὶ ὑγρόν*: cfr. anche la teoria medica di Alcmeone sull'*ἰσονομία τῶν δυνά-*

principî cosmici su cui fonda la sua fisica *κατὰ δόξαν*, che essi erano *ἶσα ἀμφότερα*; PARM. fr. 9, 3 sg.:

> *πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου*
> *ἴσων ἀμφοτέρων...*

11. Quando Empedocle nomina gli elementi nel fr. 6, designa ognuno di essi con un nome di divinità, e anche altrove (fr. 96; 98) si serve di tali denominazioni mitologiche. Perchè ciò faccia, già abbiamo veduto nello studio sulla filosofia di Empedocle (1). Rimane ora da risolvere una questione assai dibattuta, cioè quali elementi corrispondano a ciascuno dei nomi di divinità del fr. 6.

Le testimonianze antiche, riferite in A 33, già sono discordi; Aezio stabilisce queste equivalenze: Zeus = fuoco; Era = aria; Edoneo = terra; Nesti = acqua. Invece lo Stobeo (*Ecl.* I 10, 11 *b*, p. 121 W.) intende Zeus = fuoco; Era = terra; Edoneo = aria; Nesti = acqua, e con questa attestazione conviene anche Ippolito (*Ref.* VII 29) (2).

La fonte migliore è presumibilmente quella di Aezio, perchè si ricongiunge a Teofrasto. Pur tuttavia gl'interpreti moderni non sono ancora d'accordo su questo punto. Che Nesti designi l'acqua è ammesso da tutti, antichi e moderni (3). Ma per gli altri nomi il dubbio permane. Anzi i moderni hanno aggiunto nuove difficoltà alle antiche, identificando *Edoneo* con il *fuoco* (4), e perciò *Zeus* con l'*aria*. L'argomento che il Knatz reca, e che persuade anche il Burnet, è che per un

---

μεων: ALCMAEON fr. 4 *τῆς μὲν ὑγιείας εἶναι συνεκτικὴν τὴν ἰσονομίαν τῶν δυνάμεων, ὑγροῦ, ξηροῦ, ψυχροῦ, θερμοῦ ...*

(1) V. p. 179 sgg.

(2) Per gli altri rappresentanti antichi di queste due opinioni, vedi DIELS *Poet. Phil.* p. 108; cfr. anche DIELS *Dox.* p. 89 sgg.

(3) Il nome, a quanto attesta Fozio (*Νῆστις*: *Σικελικὴ θεός*), doveva essere di una divinità siciliana, e l'etimologia di *νάειν*, cfr. *νῆσος*, è evidente: già Simplicio citando il fr. 96 l'aveva scorta.

(4) Vedi KNATZ *Empedoclea* " Schedae Philol. Hermanno Usenero oblatae „ 1891 p. 1 sgg.: cfr. anche BURNET p. 264, n.; THILE *Hermes* XXXII, 68; BODRERO *loc. cit.* p. 78.

poeta siciliano era naturale designare con il nome dell'Ade il fuoco che arde nelle viscere della terra (cfr. fr. 52). Giova però subito togliere di mezzo questa interpretazione, ciò che non è difficile osservando che Empedocle al nome *Ζεύς* aggiunge l'epiteto *ἀργής* cioè " candente " " bianco ", appellativo che evidentemente si richiama al fuoco, che appunto è bianco secondo Empedocle (1). Del resto, secondo Empedocle, solo una piccola parte del fuoco è sotterra, ma la maggior parte di esso, sin dal primo tempo della cosmogonia, salì alle regioni superiori del mondo (v. A 30; fr. 51) e forma l'emisfero igneo (2).

Per di più il nome di Edoneo, Ade, si adatta ottimamente a designare la terra, come divinità ctonica, ed infatti l'allegoria pitagorica conviene in questa designazione: vedi PHILOL. A 14: *ὁ μὲν Ἅιδης τὴν χθονίαν ὕλην συνέχει ζωήν.* La stessa etimologia di Zeus da *ζέσις*, riferita dalle fonti, fu assai probabilmente seguìta da Empedocle ed è assai diffusa (3).

Anche l'identificazione di Era con la terra ha ancora parecchi sostenitori (4). Ma, oltre che la testimonianza di Aezio si presenta degna di miglior fede per la tradizione teofrastea da cui deriva, essendo Ade più facilmente indicato come designazione della terra, ad Era è più facile assegnare come corrispondente elemento l'aria. L'epiteto *φερέσβιος* si applica benissimo a questo elemento, perchè solo per la respirazione gli esseri animati si mantengono in vita. L'interpretazione

---

(1) V. A 69 *a* e nota ivi: anche OMERO *Ξ* 185 dice: *λευκὸν δ' ἦν ἠέλιος ὥς.*

(2) Cfr. A 49: 56; fr. 76 e n. ivi; v. anche le giuste osservazioni della MILLERD p. 30 sg. Tale è anche l'opinione degli ionici: v. ANASSIMANDRO p. 16, 18 sgg., ERACLITO p. 73, 36. Cfr. pure PARMENIDE 144, 33; ANASSAGORA p. 391, 26 sg.

(3) V. ETH. M. s. v. *Ζεύς*; ATHENAG. p. 108 Otto; MYTHOGR. VAT. I 105; III 3, 1; TERTULL. *Adv. Marc.* I 25. Nell'inno orfico V di Zeus si dice: *Ὦ Διὸς ... ἔχων κράτος ... πυρίπνους, πᾶσι ζωοῖσιν ἔναυσμα.*

(4) COVOTTI p. 151; NESTLE *Philol.* 67, p. 554; EISLER p. 691; i quali naturalmente identificano l'aria con Edoneo. Anche il BODRERO ritiene Era = la *terra*.

allegorica di Era = aria risale probabilmente a Teagene di Reggio, fiorito c. 530-520 a. Chr. (1), e non è strano che l'abbia seguìta Empedocle: per di più anche Platone (*Crat.* 404 C) l'addita. È vero che il Kranz obietta che Empedocle non avrebbe mai identificato una divinità femminile con l'ἀήρ di genere maschile. Ma, anche a prescindere che ἀήρ e αἰθήρ in poesia possono essere di genere femminile (argomento dubbio perchè Empedocle usa ἀήρ di genere maschile), è indubitato invece che Platone, non meno artista di Empedocle, pur usando ἀήρ maschile, lo fa corrispondere ad Era. Del resto spesso nelle figurazioni plastiche classiche l'aria è rappresentata con una figura femminile (2). Non ultimo argomento, per chi sappia quanto nei circoli pitagorei valesse il significato simbolico dei nomi, condotto sino alle astruserie dell'isopsefismo, è il fatto che HPA [HPH] ed AHP [HHP] contengono le stesse lettere, e sono perciò non solo isopsefici, ma l'una parola è la forma anagrammatica dell'altra (3).

Come si vede dunque, la fonte teofrastea non sottosta ad alcuna seria censura, e deve ritenersi la migliore per l'interpretazione del fr. 6, in cui con fiducia si può affermare che Zeus rappresenti il fuoco; Era l'aria; Edoneo la terra; Nesti l'acqua. Empedocle varia talvolta i nomi divini — chiamando, ad esempio, il fuoco Efesto (fr. 96) —, ciò che del resto fa pure Plotino (4).

---

(1) V. Schol. Hom. *B ad Υ* 67, cfr. Appendice III § 1: cfr. l'inno orfico XVI ad Era v. 3 sg.: *ψυχοτρόφους αὔρας θνητοῖς παρέχουσα προσηνεῖς, Ὄμβρων μὲν μήτηρ, ἀνέμων τροφέ, παντογένεθλε· Χωρὶς γὰρ σέθεν οὐδὲν ὅλως ζωῆς φύσιν ἔγνω.*

(2) V. Gilbert *l. c.* p. 36, che cita gli esempi, non però occupandosi della nostra questione.

(3) Lo Eisler ha applicato questo criterio anche troppo abbondantemente alla filosofia ed alla mistica presocratica. È difficile stabilire fino a che punto questi giochetti, che furono in gran voga in un certo periodo presso i mistici greci, possano essere ritenuti valevoli in questioni singole: ma certamente qualche suggestione dovettero esercitare presso i pitagorici, anche antichi.

(4) V. Plot. *Enn.* IV, 4, 10; IV, 4, 27.



APPENDICE II

Il Ciclo Cosmico.

(Cosmogonia e Zoogonia di Empedocle).

1. Su nessun punto della dottrina di Empedocle v'è tanto dissidio fra gli studiosi, come sui diversi periodi del ciclo cosmico. Dissidio che ha sua origine nel fatto che dell'opera d'Empedocle ci son giunti solo frammenti, ed anche la loro interpretazione, in molti punti, non è facile. Neppure le testimonianze antiche son sempre sicure, anzi talvolta si contraddicono. Molti degli antichi che discorrono della filosofia di Empedocle, e ne riportano frammenti, non ne conoscevano direttamente l'opera, e quando anche la conoscevano non l'avevano sottoposta ad uno studio attento, per rendersene conto chiaramente. Gli stessi testi che correvano, come possiam vedere dal confronto delle diverse lezioni, erano spesso corrotti e ciò ne rendeva più difficile l'interpretazione. Finalmente (e questo vedremo essere accaduto ai commentatori di Aristotele ed agli altri scrittori neoplatonici) una notevole causa d'errore fu l'abitudine di interpretare allegoricamente gli antichi sistemi filosofici, ricercandovi anticipazioni delle nuove dottrine; ciò che si faceva, non solo rilevandone quegli elementi mistici che indubitatamente in Empedocle sono, ma addirittura falsandone la realtà storica, per il preconcetto che

negli antichi filosofi fosse prefigurato il platonismo posteriore, nei suoi elementi fondamentali. Falsificazione che è spesso ingenua, e deriva dalla mancanza di senso storico in questi scrittori, i quali, vivendo in un periodo così distante dall'età presocratica, non ne potevano facilmente comprendere gli spiriti e le abitudini mentali.

In queste condizioni la via più sicura per giungere a ricostruire la filosofia di Empedocle, è di attenerci ai testi di Empedocle stesso, integrandoli con le attestazioni degli scrittori più vicini a lui, ed in particolar modo con quelle di Aristotele, il quale oltre avere un senso storico assai più giusto che non i suoi commentatori, era anche più vicino ai presocratici e poteva rendersi conto più esattamente delle loro dottrine.

Vedremo così che anche per questo punto della filosofia empedoclea si può giungere a conclusioni che si possono dire sicure, e che i testi di Empedocle, studiati più a fondo, coincidono con l'interpretazione aristotelica e con gl'indizi che si possono desumere dalle allusioni platoniche. Vedremo pure che anche Teofrasto si accorda con Aristotele, e se la tradizione dossografica che da Teofrasto deriva pare in qualche punto dissentire, ciò proviene solo dal fatto che i testi di Aezio sono compilazioni fatte da chi non conosceva direttamente l'opera di Empedocle, e si curava particolarmente di raccoglierne le dottrine fisiche dal fonte teofrasteo, donde ne nacquero oscurità e fraintendimenti parziali, di cui si possono scoprire le ragioni e che ci è dato di correggere.

Da questo studio credo che non solo si determinerà in modo sicuro la dottrina del ciclo cosmico, ma quella pure della zoogonia empedoclea, e giungeremo così ad una conoscenza più esatta del poema sulla natura, chiarendone l'ordine dell'esposizione, e precisandone particolari problemi (1).

---

(1) Sarebbe troppo lungo riferire per disteso le opinioni dei diversi studiosi sul ciclo cosmico. Discuteremo più oltre minutamente quella dell'Arnim (*Die Weltperioden bei Empedokles* in " Festschr. Gomperz „ 1902 p. 16 sgg.), come il più notevole rappresentante della teoria dei tre periodi, che anche il Diels mostra di approvare (v. *Vors*³. n. a fr. 17). Vedremo

2. Empedocle distingue nella storia ciclica del mondo due grandi fasi dinamiche, di cui l'una conduce alla completa

---

pure le obiezioni a cui soggiace l'esposizione dello Zeller, a mano a mano che esamineremo i diversi punti di questa dottrina empedoclea. In generale, le difficoltà di giungere ad una conclusione sicura, credo siano sorte dall'essersi gli studiosi assai spesso serviti delle testimonianze aristoteliche, senza bene esaminarne il valore nel contesto in cui esse si trovano, e senza procedere ad un rigoroso paragone di tutte le testimonianze, fra di loro e con i frammenti empedoclei.

Il primo che abbia posto esattamente le linee fondamentali della ricerca è stato il DÜMMLER *Akademica* p. 218 sgg., le cui osservazioni sulla duplice zoogonia empedoclea sono state a torto combattute dallo ZELLER p. 795 n. Con il DÜMMLER si accorda invece il BURNET p. 270 sgg.. che però non ne ha estese le ricerche. Il COVOTTI p. 152 sgg., pure ammettendo che il mondo presente sia quello della Contesa, non crede possibile un cosmo di esseri vitali nel periodo dell'Amicizia. Anche il GOMPERZ, p. 196 sgg. e p. 445, in parte si accorda con il DÜMMLER, ma non procede oltre e non mantiene esattamente la distinzione dei due periodi cosmici. Più coerente è invece la MILLERD, p. 44 sgg., che ha fatto molte giuste e acute osservazioni sulla questione di cui ci occupiamo.

Di diversa opinione sono il KARSTEN (il quale accetta la teoria neoplatonica, che il ciclo cosmico sia una semplice allegoria e non avvenga nel tempo, teoria già combattuta esaurientemente dallo Zeller), lo STEIN, il TANNERY p. 308 sgg., il ROHDE II 175 ed il KRANZ " Hermes „ XLVII p. 38 (che considera l'evoluzione del mondo nell'unica linea: *sfero-cosmo-dominio della Contesa*), e finalmente lo ZIEGLER " Neue Jahrb.„ 1913 p. 536 n. 1, il cui argomento contro la duplice zoogonia, fondato sull'esposizione di Aezio in A 72, vedremo essere insussistente. Il DEUSSEN *Allgemeine Gesch. d. Philos.* II Bd. I Abt. Leipzig 1911 p. 118 sgg., pone egli pure tutti e quattro gli stadi della zoogonia in un sol periodo. Quattro stadi cosmici ammette anche S. FERRARI in " Rivista italiana di filosofia „ 1891 p. 59, cfr. p. 66; il quale però, come lo Zeller, crede che, secondo Empedocle, il mondo, nell'età presente, si trovi nel periodo dell'Amicizia: buone osservazioni ha fatte tuttavia su punti singoli e in particolar modo studiando l'opinione del TANNERY. Anche UEBERWEGS-PRAECHTER [10] (1909) p. 67 non ammette due zoogonie distinte.

Ho ricordato solo i principali e particolarmente gli ultimi studiosi. Le obiezioni singole saranno, come ho detto, fatte volta per volta, quando se ne presenterà l'occasione.

mescolanza degli elementi per opera dell'Amicizia, l'altra all'intera separazione di essi, per opera della Contesa: questo egli dice esplicitamente in più luoghi (1), e su questo punto sono d'accordo tutti gli studiosi (2). Ora, se consideriamo, che ai due punti estremi di questo processo (cioè le due fasi dinamiche) gli elementi o sono tutti mescolati (*sfero*) (3), o sono tutti separati (*dissoluzione degli elementi*) (4), si può dire che abbiamo quattro *stadi*: I) elementi separati; II) processo che conduce all'unione dello *sfero* per opera dell'Amicizia; III) sfero; IV) processo che riconduce dallo sfero alla *separazione degli elementi* per opera della Contesa (5).

Ora le questioni fondamentali che si presentano sono queste:

1° è possibile o no la formazione di un mondo di esseri organici nel quarto stadio?

2° ha veramente descritto Empedocle due mondi distinti

---

(1) Fr. 17, 1 sg., 7 sg. (cfr. 20, 1 sg. in cui si esamina il caso parallelo del *microcosmo*, il corpo umano), 26, 5 sgg.; cfr. PLAT. *Soph.* 242 *C* (= A 29); ARIST. *Phys.* VIII, 1, 252 *a*, 7 sgg. (= A 38).

(2) Però il Brandis e l'Arnim, a torto come vedremo (p. 591 sgg.), non ammettono che gli elementi si separino mai del tutto.

(3) Vedi fr. 27 sgg. Per intenderci meglio, nel seguito della ricerca, converrà servirci dell'espressione "*periodi*", per designare i due processi dinamici che abbiamo visto essere distinti da Empedocle stesso [cioè periodo che conduce all'unione dello *sfero*, e periodo che conduce alla separazione degli elementi], mentre designeremo con l'espressione "*stadi*" i quattro momenti singoli, distinguendo, oltre i processi intermedi di unione e di dissoluzione (cioè, come vedremo, due mondi che sorgono rispettivamente in ciascuno di essi), anche lo *sfero*, e lo *stadio di compiuta separazione degli elementi*.

(4) A questo stadio deve riferirsi il frammento (da me aggiunto) 26*a*, che non è nel Diels: vedi su ciò APPENDICE III; cfr. anche infra p. 594.

(5) La divisione in quattro stadi si accorda perfettamente con i testi di Empedocle, citati sopra n. 1, il quale considerando i due *periodi* dinamici, 1) processo di unione, 2) di dissoluzione, comprende nel primo anche lo stadio dello *sfero*, e nel secondo anche quello estremo della *separazione totale*. L'impossibilità della divisione in tre stadi sarà meglio studiata nel discutere l'opinione dell'Arnim.

che si producono l'uno nel periodo dell'Amicizia (II stadio), e l'altro nel periodo della Contesa (IV stadio)?

3° l'età in cui viviamo è il periodo dell'Amicizia o quello della Contesa?

8. Osserviamo anzitutto i testi di Empedocle.

Nel fr. 17, 1 sg. egli dice:

δίπλ' ἐρέω· τοτὲ μὲν γὰρ ἓν ηὐξήθη μόνον εἶναι
ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἑνὸς εἶναι.
δοιὴ δὲ θνητῶν γένεσις, δοιὴ δ' ἀπόλειψις·
τὴν μὲν γὰρ πάντων σύνοδος τίκτει τ' ὀλέκει τε,
ἡ δὲ πάλιν διαφυομένων θρεφθεῖσα διέπτη.

" Duplice cosa annunzierò: talora un sol tutto in unità
[crebbe
da più cose; tal altra invece più cose si disgiunsero
[da un sol tutto che erano.
E come è duplice l'origine di esseri mortali, così
[duplice è lor morte:
l'una si genera e distrugge per l'unione di tutte le cose,
l'altra, prodottasi, si dissipa quando di nuovo esse
[si disgiungono ".

Nei primi due versi sono evidentemente enunziati i due processi dinamici che abbiamo già considerati, negli altri due si tratta della generazione degli esseri mortali. L'interpretazione però di questi due ultimi versi a tutta prima non è punto agevole. Vi sono infatti parecchi che credono che in essi si parli non già dell'origine e della distruzione delle cose (cioè dei due mondi) in due periodi diversi del ciclo cosmico, ma semplicemente del processo di unione e di dissoluzione che continuamente produce e distrugge gli esseri nel nostro mondo. Ma contro questa interpretazione stanno parecchie obiezioni (1).

---

(1) Questa opinione, del Karsten, del Panzerbieter, dello Stein e dello Steinhart, ripetuta poi da altri, fu già combattuta dallo Zeller p. 756, 2, che pure non ammette, a torto come vedremo, che Empedocle abbia descritto un mondo organico

Anzitutto questi versi sono inseriti nella trattazione del *ciclo cosmico*, dunque essi non debbono riguardare il prodursi dei singoli esseri in un singolo periodo, ma tutta l'evoluzione del ciclo, e perciò la storia dei mondi che se ne originano (1). In secondo luogo, Empedocle dice (17, 4)

---

nel processo della dissoluzione degli elementi (IV stadio). Contro lo Zeller si è pronunziato il Covotti p. 153 sgg., il quale osserva: 1) che ammettendo la formazione e la distruzione di due mondi distinti, tanto l'Amicizia quanto la Contesa dovrebbero, nel loro prevalere, distruggere un mondo organico, ciò che sarebbe assurdo per ciò che riguarda l'Amicizia; 2) che il perire degli esseri non avverrebbe solo per separazione ma anche per unione. Le obiezioni del Covotti sono acute, ma toccano solo una inconseguenza parziale del sistema di Empedocle che abbiamo già osservata altrove (v. p. 204), e cadono di fronte all'attestazione di Aristotele che prova che questa inconseguenza esisteva realmente nel sistema di Empedocle: *Metaph.* 1000 *b* 9 [= A 37*a*] *συμβαίνει αὐτῷ* (cioè ad Empedocle) *τὸ Νεῖκος μηθὲν μᾶλλον φθορᾶς ἢ τοῦ εἶναι αἴτιον. ὁμοίως δ' οὐδ' ἡ Φιλότης τοῦ εἶναι· συνάγουσα γὰρ εἰς τὸ ἓν φθείρει τὰ ἄλλα* (cfr. A 37), ed anche Aezio osserva che la distruzione del mondo avviene alternativamente (cioè nei due periodi), per il prevalere alterno sia dell'Amicizia che della Contesa: Aët. II 4, 8 (= A 52) *τὸν κόσμον φθείρεσθαι κατὰ τὴν ἀντεπικράτειαν τοῦ Νείκους καὶ τῆς Φιλίας*; cfr. anche Ippolito citato in n. a fr. 16. Del resto Empedocle muove non da una finalità fisica ma mistica; cosicchè l'Amicizia che distrugge il mondo degli esseri organici per formare lo *sfero,* corrisponde alla sua azione benefica, in quanto crea uno stadio di perfezione, l'unità beata divina; (cfr. anche fr. 10: " vindice... morte „ e mia nota ivi). Anche in questo punto si vede come travii il giudizio il non considerare l'elemento mistico nella filosofia di Empedocle. Lo Zeller, che giustamente interpretava questi versi, non ammettendo poi la descrizione di un mondo nel periodo dell'Amicizia, è costretto (p. 785) a trovare in questo punto una lacuna nel sistema empedocleo, lacuna che non esiste, perchè Empedocle ha descritto ambedue i mondi che si producono nei due periodi.

(1) Che si tratti, non dell'origine e morte delle singole creature nel nostro mondo, ma dell'intero processo del ciclo, è provato anche dai versi seguenti 19 sgg. ove, quando si parla della Contesa come *fuori degli elementi* (*δίχα τῶν*) e dell'Amicizia come *entro gli elementi* (*ἐν τοῖσιν*), si considera la posizione dello *sfero,* perchè nel nostro mondo la Contesa è sempre tra gli elementi (v. fr. 20; 109).

πάντων σύνοδος, cioè *l'unione* di tutte *le sostanze*, ciò che non può riferirsi ai singoli esseri, in cui entra in composizione solo, volta a volta, una parte della sostanza che è nel mondo. Per di più, nel verso che vien dopo (17, 7), si parla del congiungersi *di tutte le cose in un sol tutto*, *συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα*. cioè, indubbiamente, non si tratta già delle singole creature, ma dell'intero processo che conduce allo sfero (cfr. fr. 26, 7; 35, 5).

Ciò posto, vediamo come si debbano interpretare i difficili versi. È evidente in questo passo lo sforzo di rappresentare anche nell'espressione verbale, il ricorrere del ciclo, ciò che la rende forzata, ma non tale che non se ne possa scorgere il senso vero. Quando Empedocle parla di " esseri mortali " (*θνητῶν*), si deve intendere, come abbiamo visto, un'intera generazione di creature mortali (1); e poichè si dice che *duplice è l'origine* (*δοιὴ γένεσις*) e *duplice è la morte* (*δοιὴ δ' ἀπόλειψις*) di esseri mortali, le espressioni *τὴν μὲν-τὴν δὲ*, *l'una-l'altra*, si debbono riferire non all'origine e distruzione di un mondo, che si verifichino in due periodi distinti, ma al duplice processo di origine e di distruzione di esso che si verifica successivamente in ogni periodo: cioè (v. 4), quando tutte le sostanze attraversano il processo di unione (*σύνοδος*) che conduce allo sfero, questa unione degli elementi, che prima erano separati (I stadio), produce (*τίκτει*) un mondo organico (II stadio) nelle mescolanze parziali che si formano; ma a mano a mano che questo processo di unione riesce a raccogliere tutte le sostanze, esso distrugge (*ὀλέκει*) questo mondo formando lo *sfero*, l'essere divino (*θεός*, v. fr. 31). Così pure (v. 5), quando dallo *sfero* gli elementi si disgiungono (*διαφυομένων*), si forma (*θρεφθεῖσα*) una *γένεσις*, cioè un altro mondo (IV stadio) di esseri mortali, che alla sua volta si distrugge (*διέπτη*), quando si giunge alla separazione totale degli elementi. Si ritorna così al I stadio del ciclo, in cui gli elementi, che sono dèi (v. s. p. 180), sono tutti disgiunti e non si hanno più esseri mortali. Dunque in ogni periodo si ha una *genesi* e una *distruzione* di un mondo, dovuta al du-

(1) Cfr. 35, 14, 7, 16; 115, 7; 71, 3.

plice processo di unione e di dissoluzione: ed in ogni periodo *ha origine e fine un processo di formazione e un processo di dissoluzione di esseri mortali, appunto perchè nasce e perisce un mondo.*

4. Che questa sia la dottrina di Empedocle appare anche dal fr. 26, 4 sgg.:

γίγνοντ' (1) *ἄνθρωποί τε καὶ ἄλλων ἔθνεα θηρῶν*
ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἕνα κόσμον,
ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορούμενα Νείκεος ἔχθει,
εἰσόκεν ἓν συμφύντα τὸ πᾶν ὑπένερθε γένηται.

" (Gli elementi) divengono uomini ed altre stirpi ferine,
talora, per l'Amicizia, convenendo in unità d'armonia,
tal altra invece separatamente ciascuno portati
[nella discordia dell'Odio,
finchè, dopo essersi congiunti nell'unità del tutto, ancora
[s'inabissino ".

Anche in questo passo infatti occorre osservare, che se si intendesse che il processo di unione e di dissoluzione (*ἄλλοτε μὲν ... ἄλλοτε δέ*) riguardasse solo le singole unioni e dissoluzioni dei vari esseri *in un unico periodo,* non si comprenderebbe più come da questo alternato unirsi e disciogliersi si possa giungere all'*unità* e da essa alla nuova dissoluzione del tutto (v. 7); mentre questo è chiaro se anche in questo passo è enunciato il ciclo, con i due mondi corrispondenti. Perchè appunto, riproducendosi, dopo la separazione (*φορούμενα... εἴσοκεν*), il processo di unione (*συμφύντα ἓν τὸ πᾶν*) giunge allo *sfero,* e da esso si ritorna al primo stadio, cioè alla separazione degli elementi (2).

Così pure vedremo che Empedocle stesso descrive due mondi diversi; giacchè il fr. 35 non può, per molte ragioni, appartenere al periodo della formazione del mondo

---

(1) Il soggetto è *ταῦτα*, cioè *gli elementi*, vedi v. prec.

(2) Del resto, che si tratti del ciclo cosmico, è provato anche dai versi seguenti e particolarmente dall'ultimo (*ἀκίνητοι κατὰ κύκλον*).

presente, che è descritta in altri frammenti e nelle testimonianze antiche (particolarmente A 30). Vedremo anche che la zoogonia pure è descritta diversamente da lui in ciascuno dei due mondi, e precisamente — ciò che è assai importante — proveremo che mentre della zoogonia del mondo sorto durante il prevalere dell'Amicizia (II stadio), parlava nel I libro (1), della zoogonia del mondo sorto durante il prevalere della Contesa, parlava invece nel II libro (2), cioè quello in cui si descrive lo stato presente dell'universo.

5. Ma prima di venire allo studio di questi singoli punti del poema di Empedocle, conviene esaminare le testimonianze di Aristotele, e le allusioni di Platone che si riferiscono al nostro problema.

Infatti Aristotele *de gen. et corr.* II 6, 334 *a* 5 [= A 42] dice: *ἅμα δὲ καὶ τὸν κόσμον ὁμοίως ἔχειν φησὶν* (sc. Emp.), *ἐπί τε τοῦ Νείκους νῦν καὶ πρότερον ἐπὶ τῆς Φιλίας*: " il mondo, secondo

(1) Vedi la testimonianza di Simplicio al fr. 96, che dice esplicitamente, che questo frammento appartiene al primo libro, *ἐν τῷ πρώτῳ τῶν φυσικῶν*; donde è necessaria una disposizione diversa e più razionale dei frammenti, perchè (v. App. VI) il fr. 96 non deve venire dopo il fr. 62, che lo stesso Simplicio dice che apparteneva al secondo libro: *ἐν τῷ δευτέρῳ τ. φ.*

(2) V. la nota precedente e la testimonianza di Simplicio al fr. 62. Che dagli *οὐλοφυεῖς τύποι,* che qui si descrivono, siano sorti non solo gli uomini, ma anche ogni genere di animali, si deve dedurre dal fatto, che così Simplicio (*Phys.* 381, 29 sgg.) come Aristotele (*Phys.* II 8, 199*b* 7 sgg.) citando il fr. 62, parlano in generale di *ζῷα,* e considerano queste masse uniformi come il seme genitale che produsse ogni sorta di viventi. Del resto Aezio pure (v. A 72), parla di queste prime forme viventi come origini di ogni sorta di esseri animati e non di soli uomini; ed anche le altre zoogonie degli antichi (e fra esse anche quella di Lucrezio, v. App. IV § 2) in cui si trova questa medesima produzione di masse uniformi come primo stadio di vita animale, non fanno distinzione fra animali e uomini. Finalmente, appunto perchè essi erano *οὐλοφυεῖς,* non presentavano nessun specifico carattere umano, e la distinzione avviene solo dopo la *διάρθρωσις* di cui fa parola Simplicio. Del resto in greco *ἀνήρ* e *γυνή* possono riferirsi sì ad uomini che ad animali, ed in conformità ho tradotto, *maschi* e *femine*; cfr. anche fr. 63.

Empedocle, si trova ora, *nel periodo della Contesa*, nella stessa condizione in cui si trovava prima *nel periodo dell'Amicizia* ". Da questa testimonianza si deve dedurre che il periodo in cui viviamo è il periodo della Contesa (1) (IV stadio); e poichè si dice che nel nostro periodo esiste un mondo simile a quello del periodo dell'Amicizia, dovette esisterne uno anche nel periodo dell'Amicizia (II stadio).

Questa testimonianza di Aristotele fu però male interpretata, e si volle vedere in essa designato lo Sfero con l'espressione *ἐπὶ τῆς Φιλίας* (2). Ma anzitutto il dire che il mondo si trovi ora nella medesima condizione in cui era nello sfero sarebbe falso, perchè per Empedocle lo sfero e il mondo attuale sono assolutamente diversi (v. fr. 27), anzi lo Sfero è la cessazione di un mondo di creature singole, è il regno della pace, dell'armonia, della beatitudine, mentre nel mondo presente regna la lotta, il moto, il dolore. Per di più Aristotele fa questa osservazione per scopo polemico, e l'argomento polemico è valido appunto se vi sono realmente due *mondi* distinti nei due periodi diversi dell'Amicizia e della Contesa.

---

(1) Così giustamente concluse il Dümmler, la cui opinione fu, come vedremo, combattuta a torto. Che le espressioni *ἐπὶ τοῦ Νείκους* ed *ἐπὶ τῆς Φιλίας* debbano intendersi in senso temporale risulta, oltre che dagli avverbi *νῦν* e *πρότερον* che le accompagnano, anche dal confronto con gli altri passi in cui appariscono (cfr. particolarmente A 86 § 20 extr.). e dalle espressioni corrispondenti di Simplicio: v. SIMPL. *phys.* 1184, 12 *ἐπὶ τῆς τοῦ Νείκους ἐπικρατείας*, che commenta il fr. 30 in cui si indica un determinato periodo di tempo: cfr. la citazione del fr. 59; *de caelo* 587, 20 *ὅτε τοῦ Νείκους ἐπεκράτει λοιπὸν ἡ Φιλότης*, a cui segue subito dopo *ἐπὶ τῆς Φιλότητος* e nel testo corrispondente di Empedocle è indicato il rapporto temporale (fr. 59. 1 *αὐτὰρ ἐπεί*); *phys.* 371, 33 *κατὰ τὴν τῆς Φιλίας ἀρχήν*; cfr. pure la n. ad A 42, p. 337, n. 5, [ove deve togliersi la citazione di XENOPH. *Hell.* V. 1, 36]. Si noti finalmente che quando Aristotele vuole indicare un rapporto causale usa espressioni differenti, p. e. *de an.* III 6, p. 430*a*, 27 (v. infra p. 574), *συντίθεσθαι τῇ Φιλίᾳ*; *Metaph.* I 4, 985*a* 21 sgg. (= A 37) *ὑπὸ τῆς Φιλίας*; *de caelo* III 2, 301*a* 14 sgg. (= A 42) *διὰ τὴν Φιλότητα*.

(2) Vedi, fra gli ultimi assertori di questa opinione, lo Zeller (p 783, 2) e il Kranz (loc. cit.).

Infatti, l'azione dell'Amicizia e quella della Contesa sono diametralmente opposte, e opposta è la finalità di ambedue queste forze: ne dovrebbero corrispondere dunque due mondi opposti, mentre invece in Empedocle opposto è solo il processo, che in un caso (periodo dell'Amicizia, II stadio) è di evoluzione, mentre nell'altro (periodo della Contesa, IV stadio) è di involuzione; ma in realtà nei due mondi vi sono ugualmente animali, uomini (1). Finalmente l'espressione *ἐπὶ τῆς Φιλίας* in Aristotele (come si può vedere dai passi che citeremo) non designa lo *sfero*, ma anzi uno stadio di formazione cosmica in cui vi è aspra lotta fra l'Amicizia e la Contesa (2).

---

(1) Empedocle avrebbe potuto obiettare, che nei due periodi, se uguale è la condizione del mondo, diverso è, come vedremo, il processo di formazione degli esseri, e per di più che essi sorgono entrambi in un momento di temporaneo equilibrio fra l'Amicizia e la Contesa, quando la posizione rispettiva delle due forze è, in realtà, presso a poco simile. Quando poi prevale definitivamente l'una o l'altra, i due mondi si distruggono in modo opposto, l'uno passando all'unione, l'altro alla dissoluzione totale.

(2) Anche ciò che segue nel passo citato di Aristotele, prova l'interpretazione che abbiamo data. Aristotele, infatti, dopo le parole citate, aggiunge immediatamente: *τί οὖν ἐστὶ τὸ κινοῦν πρῶτον καὶ αἴτιον τῆς κινήσεως; οὐ γὰρ δὴ ἡ Φιλία καὶ τὸ Νεῖκος, ἀλλά τινος κινήσεως ταῦτα αἴτια.* " Quale è *dunque* il primo motore e causa del moto? Non già l'Amicizia e la Contesa, che son solo causa di moti particolari ". Come si vede, Aristotele deduce questa obiezione dalla prima: ed infatti, data la teoria aristotelica del primo motore come causa formatrice, se i due mondi empedoclei sono simili, questa somiglianza non può venire dalle due cause-forze, che sono fra loro opposte negli effetti, dunque si dovrebbe supporre una terza causa di moto, superiore ad entrambe, cioè un primo motore, che Aristotele non trova nel sistema empedocleo e di ciò lo rimprovera. Una simile obiezione fa Aristotele anche sopra, 333 *b*, 7 sgg.: *τί οὖν τὸ αἴτιον... ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἡ Φιλία καὶ τὸ Νεῖκος, συγκρίσεως γὰρ μόνον, τὸ δὲ διακρίσεως αἴτιον... τύχη δ' ἐπὶ τούτων ὀνομάζεται, ἀλλ' οὐ λόγος, ἔστι γὰρ μιχθῆναι ὡς ἔτυχεν*: ove obbietta che non si vede nel sistema di Empedocle la possibilità delle mescolanze armoniche, perchè manca un'unica causa razionale. Che il *primo motore* debba, secondo Aristotele, essere la causa

6. Questo appare anzitutto da Arist. *de caelo* III 2, 300 *b* 25 *ἐτι δὲ τοσοῦτον ἐπανέροιτ' ἂν τις, πότερον δυνατὸν ἢ οὐχ οἷόν τ' ἦν κινούμενα ἀτάκτως καὶ μιγνύσθαι τοιαύτας μίξεις ἔνια, ἐξ ὧν συνίσταται τὰ κατὰ φύσιν συνιστάμενα σώματα, λέγω δ' οἷον ὀστᾶ καὶ σάρκας, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς φησὶ γίνεσθαι ἐπὶ τῆς Φιλότητος· λέγει γὰρ ὡς* [fr. 57] *'πολλαὶ μὲν κόρσαι ἀναύχενες ἐβλάστησαν'* (1).

---

dell'ordine e della struttura cosmica, risulta anche dal *De caelo* p. 300*b*, 21 sg. Da ciò si comprende pure che non è possibile identificare l'espressione aristotelica *ἐπὶ τῆς Φιλίας* con lo *sfero*, perchè nello sfero non v'è moto di sorta (v. fr. 27*a*; 31 e la testimonianza di Simplicio a fr. 27; 31) e perciò non starebbe per esso l'obiezione della mancanza di un primo motore. V. anche n. infra p. 557.

(1) Da questa testimonianza si ricavano anche dati assai importanti, non osservati sinora. Anzitutto Aristotele, qui e in altri luoghi, come vedremo, pone la descrizione della formazione delle *ossa* e delle *carni* nel *periodo dell'Amicizia*. Ora la formazione delle *ossa* è descritta nel fr. 96 che, come abbiam notato, appartiene al libro I, ed a torto è posta dal Diels dopo il fr. 62; e siccome della formazione delle *carni* si parla nel fr. 98, anche il fr. 98 va posto nel libro I, e immediatamente accanto al fr. 96, a cui deve seguire, come si vede dalla testimonianza di Aristotele, il fr. 57, e perciò quelli che appartengono al gruppo del fr. 57 (58-61). Inoltre siccome Aristotele (v. s. p. 553 sg.) distingue il *periodo dell'Amicizia* dal nostro attuale, che è *quello della Contesa*, questi frammenti non possono appartenere alla descrizione della zoogonia nel nostro periodo, ciò che è confermato dal fatto che essi erano nel libro precedente a quello (libro II) in cui è descritta la zoogonia del nostro mondo (fr. 62). Potrebbe però venire il sospetto che, siccome anche nel nostro mondo (della Contesa) gli esseri animati sono composti di ossa, carne, sangue, ecc. (donde l'osservazione di Aristotele, v. p. 553, che eguale è la condizione dei due mondi), i fr. 96-98 appartenessero alla descrizione del nostro mondo, e che in quello dell'Amicizia questi processi fossero descritti altrimenti. Ma tale sospetto sarebbe erroneo, perchè nel fr. 96 si dice che le ossa si formarono *nella terra* (anche nel fr. 98 la terra è nominata prima per tale ragione), ciò che è vero per la zoogonia del mondo dell'Amicizia (v. fr. 57 che appunto Aristotele cita in questo passo), ma non sarebbe vero per quella del mondo della Contesa, poichè in questa dal suolo spuntano le *masse integre* (fr. 62) ove non è distinzione di membra, e perciò non

In questo passo Aristotele si domanda come è possibile che ***in uno stadio in cui gli elementi sono agitati da un moto incomposto*** (1) possano formarsi quelle mescolanze che die-

---

sono ossa nè tessuti organici differenziati (v. anche *infra* p. 580 sgg.). Aristotele stesso (***de gen. an.*** p. 722 *b*, 22 sgg., v. *infra* p. 567) dice che tali membra animali si formarono ***nella terra*** nel ***periodo dell'Amicizia*** (cfr. anche Aezio in A 78, che dice le ossa si formarono ἔσω γῆς). Dunque per il nostro periodo Empedocle o descrisse in altri versi la formazione delle ossa, delle carni ecc., o si riferì alla descrizione già data per il periodo dell'Amicizia. Quest'ultima ipotesi è la più probabile, perchè Aezio in A 78, non facendo distinzione di periodi, dice senz'altro che le carni si formarono ***nella terra,*** ciò che prova che il compilatore trovò questa sola descrizione nel poema di Empedocle. Finalmente, che nel periodo in cui si formarono le ossa e le carni (fr. 96; 98) e le membra separate (fr. 57), l'Amicizia e la Contesa si trovassero in uno stadio di aspra lotta, come dice Aristotele, è provato dal fr. 59, che appartiene allo stesso stadio della zoogonia dell'Amicizia E precisamente questo stadio di lotta è descritto dal fr. 35, che fa derivare il vortice dal contrasto fra le due forze (cfr. 35, 7 sgg.), frammento che vedremo descrivere la cosmogonia del periodo dell'Amicizia. Nota finalmente che al passo di Aristotele, citato nel testo, segue tosto un accenno polemico fondato sulla teoria del motore unico, precisamente come nell'altro già discusso sopra (p. 555 n. 2), ciò che prova che anche ivi l'espressione ἐπὶ τῆς Φιλ. si riferiva ad un mondo in cui è moto e vita e organismi, e non allo sfero.

(1) Infatti è il moto del vortice del fr. 35. Nel nostro periodo della Contesa, il sorgere degli animali invece è spiegato dallo sceverarsi del fuoco che tende a raggiungere il fuoco etereo (fr. 62), ed in questo frammento non si accenna al vortice. Infatti il moto vorticoso, che nel nostro periodo (della Contesa) tiene la terra ferma nel mezzo del mondo, non si origina dalla lotta fra l'Amicizia e la Contesa (come nel fr. 35) ma dalla rotazione della sfera celeste (v. A 30, A 67). Va notato finalmente che nel periodo dell'Amicizia è naturale che si passi da una condizione di grande perturbamento ad uno stato di stabilità e unione, perchè esso è intermedio fra quello degli elementi disgiunti e dominati dalla Contesa (I stadio), e lo *sfero*, ove l'Amicizia ha compiuta vittoria; dunque la sua azione conciliatrice è in progresso sempre (cfr. fr. 35), mentre nel nostro periodo deve avvenire il contrario. Infatti gli esseri animali incominciano in esso con forme non differenziate (fr. 62) per procedere poi a forme sempre più differenziate. Natu-

dero origine alle carni e alle ossa, ed alle prime membra separate (fr. 57), e questo stadio egli designa con l'espressione *ἐπὶ τῆς Φιλότητος* cioè *come il periodo dell'Amicizia*. Dunque questo non può essere lo *sfero*, in cui non vi è lotta (1) nè formazione di singoli organismi.

La stessa espressione *ἐπὶ τῆς Φιλότητος* è usata da Aristotele in un altro passo del *de caelo* (301 *a* 14 sg.) che segue a breve distanza da questo, per designare anche qui uno stadio di agitazione fra gli elementi, e perciò certamente non lo *sfero*. È necessario però che consideriamo attentamente questo luogo di Aristotele, perchè se ne possono ricavare dei dati importanti.

De caelo III 2, 301 *a* 11 sgg. (cfr. A 42) *οὐδὲν ὡς ἔτυχε γίγνεται τῶν κατὰ φύσιν. ἔοικε δὲ τοῦτό γε αὐτὸ καλῶς Ἀναξαγόρας λαβεῖν· ἐξ ἀκινήτων γὰρ ἄρχεται κοσμοποιεῖν. πειρῶνται δὲ καὶ οἱ ἄλλοι συγκρίνοντές πως πάλιν κινεῖν καὶ διακρίνειν. ἐκ διεστώτων δὲ καὶ κινουμένων οὐκ εὔλογον ποιεῖν τὴν γένεσιν. διὸ καὶ Ἐμπεδοκλῆς παραλείπει τὴν ἐπὶ τῆς Φιλότητος· οὐ γὰρ ἂν ἠδύνατο συστῆσαι τὸν οὐρανὸν ἐκ κεχωρισμένων μὲν κατασκευάζων, σύγκρισιν δὲ ποιῶν διὰ τὴν Φιλότητα· ἐκ διακεκριμένων γὰρ συνέστηκεν ὁ κόσμος τῶν στοιχείων, ὥστ' ἀναγκαῖον γίνεσθαι ἐξ ἑνὸς καὶ συγκεκριμένου* (2).

---

ralmente Empedocle ha incontrato delle difficoltà nel rappresentare il nostro periodo, della Contesa, come un periodo di degenerazione e di involuzione, e vi si possono trovare inconseguenze parziali, ma pure è notevole che i primi organismi integri, senza differenziazione di sessi, siano simili al *ζῷον* perfetto che è descritto da Aristofane nel mito del Convito platonico (vedi *infra* p. 579 n., PLATO *Conv.* p. 189 D) e che appunto siano anche simili allo sfero, che è opera dell'Amicizia, la quale nel momento in cui sorsero è ancora più forte della Contesa. Anche Platone dei terrigeni, nel mito del *Convito*, dice: p. 190 B *περιφερῆ δὲ δὴ ἦν ..... διὰ τὸ τοῖς γονεῦσιν ὅμοια εἶναι.*

(1) Fr. 27*a* e n. ivi.

(2) Come si è già detto, questo passo serve anche a provare che l'espressione *ἐπὶ τῆς Φιλότητος*, non può volere indicar lo sfero; perchè in esso gli elementi non sono separati, nè vi è cielo nè altri corpi celesti (fr. 27), cosicchè nello sfero

Cioè Aristotele osserva prima, che l'ordine cosmico non può dipendere dal caso, riprendendosi allo stesso concetto già esaminato innanzi, che cioè nel periodo dell'Amicizia gli elementi erano mossi da un moto incomposto. In secondo luogo egli nota che in corrispondenza di questo principio Anassagora diede inizio alla sua cosmogonia, partendo da una condizione di immobilità dei primi principî sostanziali (Anax. fr. 1). Ora bisogna considerare subito, che il processo cosmico di Anassagora è simile affatto a quello che (secondo le testimonianze antiche [A 30, A 49 cfr. A 46] e i frammenti di Empedocle stesso [fr. 30; 31; 51; 53]) seguì Empedocle nella descrizione della *cosmogonia del mondo presente* (periodo della Contesa). Infatti anche per Empedocle dall'unione e dall'immobilità dello sfero (cfr. A 30 *ἐκ πρώτης... τῆς τῶν στοιχείων κράσεως*, e nel fr. 53 la testimonianza di Aristotele che lo riferisce *διέκρινε γὰρ τὸ Νεῖκος... ἠνέχθη δ' ἄνω ὁ αἰθήρ...*) si separano gli elementi. L'aria e il fuoco vanno in alto e si forma la volta celeste e successivamente tutti gli altri fenomeni cosmici.

Dunque se la cosmogonia di Empedocle, quale ci è descritta per il nostro mondo, muove appunto dai medesimi dati che segue Anassagora (1), l'obiezione che Aristotele fa in

---

non vi sarebbe stata nessuna *γένεσις* di essi da ommettere. Simplicio che vuole attribuire questo passo allo sfero (*De caelo* 590, 24) deve sostituire arbitrariamente *διάθεσιν τῶν στοιχείων* a *γένεσιν*, e del resto egli muove sempre dal presupposto dell'interpretazione allegorica, che parifica lo sfero al *κόσμος νοητός* (*ibid.* 591, 4 sg.): *παραλείπει τὴν ἐπὶ τῆς Φιλότητος· κατ' ἐκείνην γὰρ οὐχ ὅδε ὁ κόσμος ὁ αἰσθητὸς ἀλλ' ὁ νοητὸς ἐγίνετο* (segue fr. 27, 4). Anche arbitraria e falsa è la sua parafrasi: *διὸ παραλείπει τὴν ἐπὶ τῆς Φιλότητος διάθεσιν τῶν στοιχείων, τουτέστιν οὐ ταύτην αἰτιᾶται τῆς κοσμοποιίας, ἀλλὰ τὴν ἐπὶ τοῦ Νείκους διάκρισιν*. Egli stesso poi rileva il disaccordo fra gli interpreti (p. 591, 6) *τινὲς δὲ τὸ παραλείπει ἐξηγοῦνται ἀντὶ τοῦ διακρίνει τῆς τοῦ Νείκους αἰτίας καὶ ἰδίαν καταλιμπάνει.*

(1) Che Anassagora faccia derivare il mondo da un'unità primitiva separatasi, appare, oltre che dai suoi fr. 1; 4 (p. 315, 10 sgg.); 15; anche da A 64 *γενόμενον τὸν κόσμον ἐκ τοῦ μίγματος*, cfr. con Empedocle A 30 *ἐκ πρώτης τῆς στοιχείων κράσεως* (anche lo *sfero* è un *μῖγμα*, e così lo designa spesso

seguito, non tocca la cosmogonia del periodo presente (della Contesa), ma la formazione di un altro mondo, *cioè quello dell'Amicizia.*

Ed infatti Aristotele continua osservando che anche gli altri filosofi, particolarmente gli Atomisti ed Empedocle, procurano di partire da un'unione primitiva degli elementi, procedendo ad una successiva separazione (1). E questo, secondo Aristotele, avviene perchè " non è razionale dar principio all'origine del mondo da elementi fra loro disgiunti e in moto „.

Ma Aristotele aggiunge: " Perciò *anche* Empedocle trascura la genesi (2) nel periodo dell'Amicizia, perchè non

---

Aristotele *Metaph.* 1069*b* 21; 1075*b* 4 ecc.); anche per lui l'aria e l'etere (che per Anassagora è il fuoco [A 73], e per Empedocle l'aria) si disgiungono dalla mescolanza primitiva (cfr. Emp. A 30; fr. 53). Come si vede, la cosmogonia di Anassagora corrisponde appunto a quella che Empedocle ci ha descritta; perciò l'obiezione di Aristotele si deve riferire ad un periodo cosmico differente da quello di cui abbiamo (per la cosmogonia) la descrizione nei frammenti e nelle testimonianze citate. Del resto Aristotele dice: " perciò *anche* Empedocle ommise „, dove l'*anche* è significativo, appunto perchè Empedocle nel periodo della Contesa si accordò con gli altri, e in quello dell'Amicizia, con lo stesso fatto di avere ommesso la *genesi* del cielo, avrebbe implicitamente confermato la tesi di Aristotele. Per di più Aristotele stesso (A 46) identifica altrovè la cosmogonia di Empedocle con quella di Anassagora, considerando dunque la cosmogonia del periodo della Contesa. La stessa frase che usa Aristotele nel passo riferito nel testo, τὴν ἐπὶ τῆς Φιλότητος (cioè letteralmente *quella* nel periodo dell'Amicizia), indica che vi era un'altra genesi, ciò che conferma che vi siano due mondi distinti, come disse nel passo, citato sopra (p. 553), *de gen. et corr.* II 334*a* 5 (= A 42).

(1) Vedi per Democrito Diog. L. IX 30; anche per Epicuro quando gli atomi si sono insieme raccolti nel vuoto, si produce un vortice e avvengono le separazioni dei simili, cfr. Lucr. V 443 sgg.

(2) παραλείπει τὴν γένεσιν, che si debba intendere specificamente la γένεσις τοῦ οὐρανοῦ è naturale, da quello che segue συστῆσαι τὸν οὐρανόν. Del resto nella pagina precedente Aristotele ha parlato dell'origine degli esseri organici nel periodo dell'Amicizia, dunque qui la γένεσις ommessa

avrebbe potuto costituire il cielo formandolo da principî sostanziali fra loro separati, ed effettuando la loro unione per mezzo dell'Amicizia; *infatti il mondo* (1) *consiste di elementi sceverati; cosicchè è necessario che si origini da un tutto unico e in cui gli elementi siano commisti* „.

Osserviamo bene questa affermazione di Aristotele. Anzitutto egli dice che Empedocle ha ommesso di descrivere la formazione della cosmologia celeste nel periodo dell'Amicizia: dunque 1) vi erano due periodi cosmici in Empedocle; 2) il periodo nostro non può essere quello dell'Amicizia, perchè del nostro periodo Empedocle ha descritto diffusamente la formazione del cielo, dei corpi celesti, la separazione del mare e della terra ed ogni altro fenomeno cosmologico (2).

E ciò corrisponde esattamente alle ragioni che ne dà Aristotele. Osserviamo infatti: se il nostro periodo è il periodo della Contesa (IV stadio), esso sussegue allo *sfero*, cioè alla mescolanza degli elementi; ora Aristotele osserva con ragione che nel nostro mondo la maggior parte delle masse degli elementi sono separate, ciò che, egli dice, è naturale solo se si pensa che si proceda da un'unione primitiva (sfero) ad una dissoluzione. Perciò agevolmente Empedocle poteva descrivere la cosmogonia del nostro periodo ed infatti la descrisse.

---

nel periodo dell'Amicizia, non può essere che la *γένεσις* del mondo inorganico e particolarmente del cielo, perchè non si può neppur pensare che Aristotele si contradica a poche linee di distanza (v. anche n. seguente).

(1) Cioè gli elementi quali appariscono nel mondo, l'aria, il fuoco celeste, la terra, l'acqua; con le loro masse come si vedono appunto nell'universo. Anche questo prova che si tratta del mondo inorganico, anzi della cosmologia celeste, perchè nei minerali, nelle piante e negli animali gli elementi sono uniti e non già separati.

(2) Vedi A 30; 49; 51; 53; 60 ecc. Cfr. fr. 38 sgg.: 53; 51; 55; 41; 45. Si noti anche che nel fr. 38 è detto chiaramente che passerà a descrivere la formazione cosmica quale appare *ora* (v. 2); ciò che è importante assai, perchè ci attesta che ivi descrive il mondo presente. Dunque questo non è il mondo dell'Amicizia, di cui Aristotele dice che Empedocle ommise la cosmogonia celeste.

Ma perchè questo non poteva fare Empedocle per il periodo dell'Amicizia?

Aristotele ne dà una ragione che a tutta prima pare assai singolare; cioè che siccome gli elementi nel nostro mondo sono separati, il mondo deve derivare da una mescolanza primitiva e non da elementi disgiunti. In questo vi può essere un elemento aristotelico *a priori*, cioè che l'unità deve precedere la pluralità: ma l'osservazione ha una portata più larga e più giusta. Se infatti gli elementi sono già disgiunti, non vi è più nessuna *genesi* cosmica, perchè gli elementi si trovano già presso a poco nello stato attuale. Questo naturalmente, come abbiamo visto, non era il caso della cosmogonia che Empedocle ci ha descritta (v. sopra p. 561 n. 2), perchè in essa vi è realmente una separazione di elementi dallo sfero (1). Ma si deve notare che questa è l'età della Contesa, mentre Aristotele parla dell'*età dell'Amicizia*.

7. Ma si avverava questa difficoltà che Aristotele rileva nell'età dell'Amicizia?

Certo che sì: essa infatti segue al primo stadio in cui gli elementi sono stati disgiunti dalla Contesa; dunque l'Amicizia entrandovi (II stadio) non aveva un tutto da separare in masse di singoli elementi (2), ma invece elementi distinti da unire in mescolanze, e perciò non si poteva più avere una cosmogonia del tipo che Aristotele ha considerata come razionale, e che *anche* Empedocle ha seguìto (come osserva Aristotele stesso in A 46) nell'età della Contesa, cioè il processo di separazione degli elementi da un unico tutto. Dunque questo passo di Aristotele è perfettamente corrispondente agli altri, ed alla teoria già studiata di due mondi distinti ciascuno in un periodo determinato (3).

---

(1) Cfr. infatti Arist. in A 46.

(2) Infatti anche Aristotele (v. s. p. 558) dice *ἐκ διεστώτων καὶ κινουμένων... σύγκρισιν δὲ ποιῶν διὰ τὴν Φιλότητα.*

(3) Si noti per di più che Plutarco (*de fac. orb. lun.* 12 p. 926 D; v. App. III) ci dice che nello stadio (I) della dissoluzione degli elementi, che precede il mondo dell'Amicizia, gli elementi erano, non solo separati, ma disposti per ordine di gravità: *χωρὶς τὸ βαρὺ πᾶν καὶ χωρὶς τὸ κοῦφον... οὐκ ἄνω τι τῶν βαρέων,*

Per di più l'attestazione di Aristotele corrisponde compiutamente al processo descritto nel fr. 35, che abbiam già detto appartenere al periodo dell'Amicizia. In esso infatti l'Amicizia è al centro del vortice, e tende ad unire gli elementi (cfr. in Aristotele cit. s. p. 558 **σύγκρισιν ποιῶν διὰ τὴν Φιλότητα**), mentre essi alla periferia sono tenuti separati (**ἄμεικτα** fr. 35, 8) dalla Contesa (cfr. in Aristotele **διεστώτων καὶ κινουμένων**). Ed ancora, in questo frammento, che pure descrive il primo momento di un periodo cosmico, non si accenna ad alcuna *formazione del cielo nè degli astri* (1), donde l'os-

---

οὐ κάτω τι τῶν κούφων ἀλλ' ἄκρατοι καὶ ἄστοργοι καὶ μονάδες αἱ τῶν ὅλων ἀρχαί... Su questa distinzione di pesi in Empedocle vedi le mie osservazioni sopra in Appendice I § 4. Ora poichè Aristotele si stupisce perchè la terra stia sospesa anche nello stadio della dissoluzione degli elementi: *de caelo* II 13, 295 *a*, 30 **ὅτε γὰρ τὰ στοιχεῖα διειστήκει χωρὶς ὑπὸ τοῦ Νείκους, τίς αἰτία τῇ γῇ τῆς μονῆς ἦν; οὐ γὰρ δὴ καὶ τότε αἰτιάσεται τὴν δίνην** (vedi invece per il nostro mondo A 56), occorre pensare che la terra non occupasse lo strato più basso; perchè altrimenti, non ammettendo Empedocle il vuoto, essa non avrebbe potuto cadere. Occorre dunque che, secondo una terminologia comune (cfr. Tim. Locr. 100 DE; Ov. *Met.* I 26 sgg.: cfr. anche n. a fr. 76), le espressioni alto e basso si intendano nel senso della periferia e del centro, e che gli elementi in quello stadio (vedi s. p. 223) fossero collocati in zone concentriche. In tal caso dunque essi sono già disposti in modo simile a quello che occupano nel nostro mondo, ciò che corrisponde appunto all'osservazione di Aristotele (nel passo citato nel testo) sul periodo dell'Amicizia. Empedocle quando dice, nel fr. 35, 9, che la Contesa **ἐρύκει μετάρσιον**, gli elementi, rispetto all'Amicizia che è al centro del vortice, si esprime nello stesso modo. E del resto, poichè nel periodo dell'Amicizia (in cui essa è al centro del vortice, v. fr. 35) i primi organismi si formano *nella terra* (fr. 96; 98), la terra in questo periodo deve occupare il posto centrale. Che poi nello stadio (I) della dissoluzione degli elementi, questi non siano in quiete come pare intenda Aristotele (v. p. 591) e che egli sia tratto in errore da una falsa interpretazione di fr. 26, 10 sg. (= 17, 10 sg.), risulta dalla testimonianza di Plutarco al fr. 26 *a*, e dalle osservazioni che faremo in Appendice III.

(1) Nota invece l'espressione (fr. 35, 16 sg.) **ἔθνεα μυρία θνητῶν Παντοίαις ἰδέῃσιν ἀρηρότα, θαῦμα ἰδέσθαι**, che è significativa; perchè nel periodo dell'Amicizia, dall'accozza-

servazione di Aristotele, che accenna a questa ommissione nel periodo dell'Amicizia. Si deve notare finalmente che, mentre nella cosmogonia del nostro periodo attuale gli elementi si separarono dal centro alla periferia (A 30; 49), nella descrizione del fr. 35 invece gli elementi sono attratti dalla periferia verso il centro; ciò che prova che quel frammento non può appartenere al nostro periodo. Di più fra i primi fatti cosmici del nostro periodo presente sono le mescolanze che avvengono alla periferia, cioè la volta cristallina del cielo mista di aria e di fuoco (A 51, 53); invece nel fr. 35 le mescolanze incominciano al centro, ove deve essere la terra se in essa si formano i primi organismi. Dunque il fr. 35 descrive un processo affatto opposto a quello del nostro mondo (1), e precisamente quello che Aristotele considera come il mondo dell'Amicizia, contrapponendolo al nostro della Contesa (2).

8. Ancora un'osservazione, prima di passare all'esame di altri testi di Aristotele che riprovano ciò che abbiamo detto sin ora. Aezio ci attesta che nel sistema di Empedocle non tutta la materia entrava nella composizione del mondo, ma

---

mento di membra disparate (fr. 60 sg.) nacquero forme mostruose. Nota pure che degli animali si indicano parecchi modi di origine (A 72; fr. 57 sgg.; 62) mentre del cielo e degli altri fenomeni celesti se ne indica uno solo, ciò che prova perfettamente che l'interpretazione da me data al passo di Aristotele è esatta.

(1) Per ultimo si può notare che mentre nel fr. 35 è l'Amicizia che entra nelle masse degli elementi, e le trova già divise fra loro, nel nostro mondo è la Contesa che entra nello sfero e ne divide gli elementi, v. fr. 30. E così pure il nostro mondo si origina certamente dalla dissoluzione dello sfero, in cui gli elementi sono commisti (v. A 46; 30; 49; fr. 30 sg.; 53), mentre nel fr. 35, 15 risulta che il periodo che si descrive segue ad un altro in cui gli elementi erano non misti.

(2) Una cosmogonia simile a quella descritta da Empedocle nell'età dell'Amicizia, è rappresentata dal fr. 17 di Filolao; in cui il mondo si forma dal centro alla periferia: *ὁ κόσμος εἷς ἐστιν, ἤρξατο δὲ γίγνεσθαι ἀπὸ τοῦ μέσου καὶ ἀπὸ τοῦ μέσου εἰς τὸ ἄνω διὰ τῶν αὐτῶν τοῖς κάτω.*

una parte di essa rimaneva negletta (1). Di questa testimonianza non appariva la ragione sin ora (2). Infatti nel nostro mondo tutta la sostanza è compresa, dal centro fino alla sfera eterea che tutto lo circonda (fr. 38). Ebbene anche questa testimonianza diviene tosto chiara, appena si considera il mondo dell'Amicizia quale ci è descritto dal fr. 35. Perchè appunto in esso solo una parte centrale entra in composizione, e il rimanente (fino a che l'Amicizia non avrà scacciato assolutamente la Contesa) rimane alla periferia, estraneo ad ogni mescolanza (v. 8), cioè non entra nella formazione cosmica; mentre poi quando l'Amicizia avrà scacciata la Contesa, allora si formerà lo *sfero* e non si avrà più un mondo di creature distinte. Dunque per tutto il periodo cosmico dell'Amicizia (II stadio) rimane una parte di materia inattiva nel mondo, ciò che dice appunto Aezio, che ha solo il difetto, anche qui (come vedremo in A 72), di non determinare il periodo di cui parla (3).

9. Studiamo ora le altre testimonianze di Aristotele, in cui si tocca della zoogonia empedoclea nei due periodi.

---

(1) V. A 47 *οὐ μέντοι τὸ πᾶν εἶναι τὸν κόσμον, ἀλλ' ὀλίγον τι τοῦ παντὸς μέρος, τὸ δὲ λοιπὸν ἀργὴν ὕλην*. In questa testimonianza si dice anche che vi è un solo mondo, ma ciò non contradice alla teoria dei due mondi, uno per ciascun periodo, perchè in realtà in ogni periodo vi era un mondo solo. Lo stesso Aristotele dice A 46 che in Empedocle vi è un periodico riprodursi del mondo; distinguendo Empedocle da Anassagora, in cui un sol mondo si forma una volta per sempre (*ἅπαξ*). Aezio invece distingue Empedocle dagli Atomisti e da Anassimandro, per cui vi sono infiniti mondi coesistenti nello spazio (v. Aët. *Dox.* p. 292). Philo *de prov.* I **22** (vedi *Dox.* 291) reca la testimonianza dossografica, ma nel fine: ***reliquum vero inertes materiae***, esprime meglio gli elementi non misti del fr. 35, che sono appunto l'*ἀργὴ ὕλη*.

(2) Infatti lo Zeller (p. 788, 2), non ammettendo la creazione di due mondi distinti, è costretto a dichiararla erronea.

(3) E che la testimonianza di Aezio coincida perfettamente con il fr. 35, è provato dal v. 8 sgg. *πολλὰ δ' ἄ μ ε ι κ τ'* [cfr. *ἀργὴ ὕλη*] *ἕστηκε κεραιομένοισιν ἐναλλάξ Ὅσσ' ἔτι Νεῖκος ἔρυκε μ ε τ ά ρ σ ι ο ν*. Va notato invece che nel nostro mondo gli elementi sono mescolati dappertutto, sia alla periferia estrema (A 30; 51 sgg.) come nella terra (A 69; fr. 52).

Aristotele censura anche in un'altr'opera (cioè nel *De generatione animalium*) il processo di accozzamento di parti, da cui Empedocle crede si sian prodotti gli animali (nel periodo dell'Amicizia); ma egli è più benigno verso un'altra opinione di Empedocle, cioè quando Empedocle considera gli animali come sorti dalle masse uniformi (fr. 62), che Aristotele paragona al seme genitale (1), ciò che abbiamo visto avverrebbe nello stadio presente della Contesa. Ora, precisamente rispetto a questo punto, Aristotele loda l'intenzione di Empedocle, che nel seme genitale maschile e femminile sia un *simbolo*, sì che nè dall'uno nè dall'altro per sè può derivare un intero essere, e cita in proposito il fr. 63. Ecco il passo:

ARIST. *gen. an.* I 18, 722 *b* 8 *Διὸ καὶ Ἐμπεδοκλῆς ἔοικεν, εἴπερ οὖν λεκτέον, μάλιστα λέγειν ὁμολογούμενα τούτῳ τῷ λόγῳ, τό γε τοσοῦτον· ἀλλ' εἴπερ ἑτέρᾳ πῃ, οὐ καλῶς. φησὶ γὰρ ἐν τῷ ἄρρενι καὶ τῷ θήλει οἷον σύμβολον ἐνεῖναι, ὅλον δ' ἀπ' οὐδετέρου ἀπιέναι·*

ἀλλὰ διέσπασται μελέων φύσις· ἡ μὲν ἐν ἀνδρός... [fr. 63].

Ebbene, è singolare che Aristotele stesso subito dopo, passando di nuovo a censurare la genesi delle membra separate, dica (ARIST. *ibid.* 722 *b* 17): *μεγάλα ὄντ' ἀδύνατον διεσπασμένα σῴζεσθαι καὶ ἔμψυχα εἶναι, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς γεννᾷ ἐπὶ τῆς Φιλότητος λέγων·*

ᾗ πολλαὶ μὲν κόρσαι ἀναύχενες ἐβλάστησαν [fr. 57],

" è impossibile che delle parti grandi (cioè membra animali conformate) possano conservarsi in vita separate fra loro ed essere animate, come avviene nella generazione empedoclea *del periodo dell'Amicizia*, in cui egli dice [segue fr. 57] ".

Si noti infatti che quando Aristotele dice *μεγάλα*, cioè parti grandi separate (*διεσπασμένα*), intende, come mostra il frammento che egli cita, le membra distinte (capi, colli, braccia, ecc.) compiutamente formate, senza pure costituire un tutto organico, e le intende *contrapposte alle forme integre* (gli *οὐλο-*

(1) Vedi le testimonianze di Aristotele e di Simplicio riferite dal Diels al fr. 62.

φυεῖς τύποι), che sono le prime forme vitali del fr. 62, e al seme genitale, che egli assimila agli *οὐλοφυεῖς τύποι*. Ora, come mai direbbe che queste parti sono specifiche della zoogonia del *periodo dell'Amicizia*, se non vi fossero due zoogonie distinte, e tutti i quattro processi che Aezio indica in A 72, e che appariscono nei nostri frammenti, appartenessero ad un unico mondo di esseri vitali? È chiaro dunque che anche qui Aristotele distingue due zoogonie.

Ma vi è di più; poche linee dopo Aristotele aggiunge ancora: *ibid.* 722 *b* 22 sgg. *Οὔτε γὰρ μὴ ψυχὴν ἔχοντα οὔτε μὴ ζωήν τινα δύναιτ' ἂν σῴζεσθαι, οὔτε ὥσπερ ζῷα ὄντα πλείω συμφύεσθαι, ὥστε εἶναι πάλιν ἕν. ἀλλὰ μὴν τοῦτον τὸν τρόπον συμβαίνει λέγειν τοῖς ἀπὸ τοῦ παντὸς ἀπιέναι φάσκουσιν, ὥσπερ τότε ἐν τῇ γῇ ἐπὶ τῆς Φιλότητος, οὕτω τούτοις ἐν τῷ σώματι.* Cioè " quelle parti, se non avevano anima e vita animale, non potevano salvarsi [cioè sarebbero perite prima di congiungersi], e se invece erano tanti esseri vitali distinti, non potevano unirsi in un tutto, così da formare un nuovo essere unico. Invece Empedocle si accorda con *coloro che dicono che le membra escirono separatamente dal tutto*, e, come (per Empedocle) si formarono allora *nella terra* nel *periodo dell'Amicizia*, così *per costoro si formarono nel corpo* ".

Vedremo in seguito chi siano questi " *altri* " a cui allude Aristotele. Per ora esaminiamo questa testimonianza aristotelica intorno alla zoogonia.

Aristotele dunque dice che Empedocle, " *allora, nel periodo dell'Amicizia* ", ha affermato che le membra si formano separatamente *dentro la terra*. Orbene, il fatto che Aristotele badi ad indicare esattamente la distinzione temporale, con le due espressioni *allora* e *nel periodo dell'Amicizia*, prova che egli considera questa zoogonia come diversa da quella del nostro periodo cosmico. Ma vi è di più: vedemmo infatti (1) che le formazioni di carni e ossa *dentro la terra*, sono descritte nel fr. 96 come appartenenti al libro I; mentre della zoogonia del nostro periodo (della Contesa) si trattava nel libro II

---

(1) V. s. p. 557 n.

(fr. 62) (1): dunque Empedocle stesso aveva distinto i due periodi anche nell'ordine dell'opera sua. Così si comprende pure, perchè Aristotele dica (*πρότερον*) quando parla del mondo dell'Amicizia in confronto del periodo presente (vedi sopra p. 553 sg., cfr. A 86, § 20, extr.), e come qui dica *allora*; appunto perchè nella descrizione di Empedocle il periodo dell'Amicizia precedeva quello della Contesa. Abbiamo dunque trovato un elemento sicuro, anche per la ricostruzione del poema di Empedocle e dell'ordine dei frammenti, oltre che per la distinzione delle due zoogonie (2).

---

(1) Si osservi anche che nel fr. 62, *nella terra* non si formano le ossa nè le carni, poichè negli *οὐλοφυεῖς τύποι* non v'è distinzione di organi e di parti. E quando questa distinzione avviene, essa non può formarsi *dentro la terra* (come è indicato dal fr. 96 e dalla testimonianza di Aristotele), perchè gli *οὐλοφυεῖς τύποι* sono già spuntati dal suolo.

(2) Infatti anche Empedocle, come abbiamo visto, quando enunzia il ciclo cosmico, suole designare prima il periodo che parte dalla pluralità e procede all'unità, fr. 17, 1 sg. 7 sg. (cfr. 20, 1 sg., in cui si paragona il microcosmo con il macrocosmo; 26, 5 sg.), cioè il periodo dell'Amicizia. Lo stesso appare da Platone *Soph.* 242 *C* sg. (= A 29). Anche nel poema lustrale, non solo vi sono due periodi, ed in uno d'essi, l'età dell'oro, è signora assoluta Cipride (= Afrodite fr. 128, cfr. fr. 17, 20 sgg.), e nell'altro, che è il nostro mondo, domina l'Odio (= *Κότος* = *Νεῖκος*, fr. 121, 2: cfr. fr. 20, 4), ma anche qui il periodo di Afrodite precede quello dell'Odio. Che questa disposizione corrisponda al carattere pessimistico del sistema di Empedocle abbiamo già visto altrove (p. 218 sg.). Anche Aezio (A 72) nella descrizione della zoogonia pone prima i due momenti che sono specifici della zoogonia del mondo dell'Amicizia: ciò che prova che il primo compilatore li dispose nell'ordine stesso in cui li trovò nei libri empedoclei. Anche Aristotele, nei due passi citati in A 38, premette sempre il periodo dell'Amicizia a quello della Contesa, donde risulta che Empedocle prima descrisse il mondo prodottosi nel processo dell'unione delle sostanze in un sol tutto (*ὅταν ἡ Φιλία ἐκ πολλῶν ποιῇ τὸ ἕν*), cioè il mondo dell'Amicizia, e poi quello che si ebbe nel processo di dissoluzione (*πολλὰ ἐξ ἑνός*). Che la descrizione del mondo dell'Amicizia potesse precedere, aveva congetturato già la Millerd p. 53, fondandosi su fr. 26 e fr. 17 ed A 72; ma non aveva veduto il vero argomento decisamente probativo, che è quello della disposi-

10. Possiamo ora vedere chi sono quegli " altri „ che Aristotele ricorda, nel passo citato sopra, i quali fecero nascere il corpo animale da membra separate che si organarono insieme. Essi debbono essere gli orfici; ciò che si può desumere da un altro passo di Aristotele stesso, in quest'opera medesima:

Arist. *de gen. an.* II 1, 734 *a* 16 ἢ γάρ τοι ἅμα πάντα γίγνεται τὰ μόρια, οἷον καρδία πλεύμων ἧπαρ ὀφθαλμὸς καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον, ἢ ἐφεξῆς ὥσπερ ἐν τοῖς καλουμένοις Ὀρφέως ἔπεσιν· ἐκεῖ γὰρ ὁμοίως φησὶ γίγνεσθαι τὸ ζῷον τῇ τοῦ δικτύου πλοκῇ (1).

Come si vede dunque, gli Orfici immaginarono che le membra si fossero formate nel corpo umano separatamente, l'una dopo l'altra, secondo una loro metafora, come la rete, che a poco a poco si disnoda. Abbiamo dunque qui una nuova singolare affinità fra Empedocle e gli Orfici, affinità che prova come la sua cosmogonia derivi, per diversi punti, dalla mistica antica e come egli costituisca in un tutto più coerente ciò che era immaginazione mitica degli Orfici. Ciò ci spiega anche come egli più volontieri abbia descritto due zoogonie diverse, perchè desiderava di incorporare nel suo poema gli elementi diversi e discordanti del mito (2).

---

zione dei libri empedoclei. Dubbio è l'argomento che essa desume da Arist. *de gen. et corr.* II, 6, 333 *b* 21 (= A 40), perchè l'essere detto ivi che gli elementi sono primitivi per natura rispetto lo sfero, può voler dire solamente che lo sfero si compone degli elementi e non viceversa.

(1) È questo il fr. 8 dell'Abel, appartenente al *Δίκτυον*. Nell'Abel non è però il passo da me citato prima, che andrebbe aggiunto, come deve essere aggiunto in Diels II p. 170, 10 *a*, che riporta il solo fr. dell'Abel per questa teoria orfica. Il *Δίκτυον* orfico è citato anche da Suida (v. fr. 9 Abel e Diels *ibid.* p. 164, 10) Ἵππος Νισαῖος. ἐν δὲ Δικτύῳ Ὀρφεὺς λέγει, ὅτι ἡ Νίσα τόπος ἐστὶν ἐν Ἐρυθρᾷ κείμενος.

(2) Anche nel periodo diverso descritto fr. 62, sono tracce al mito mistico, come prova il confronto con Platone nel mito aristofaneo del *Convito*, e come ha mostrato lo Ziegler nello studio citato sopra. Così pure è probabile che la teoria empedoclea che il cuore si formi per primo nel feto (v. A 84), *quod vitam maxime contineat*, derivi dagli orfici, come suggerisce l'Olivieri, " Archivio storico della Sicilia Orientale „

11. Studiamo ora le diverse testimonianze sulla zoogonia empedoclea.

La notizia più ampia che ne abbiamo è in Aezio (1). Egli non fa distinzione di periodi cosmici, ma designa solo quattro momenti successivi: 1) produzione di membra separate (2); 2) accozzamento di esse e origine di esseri mostruosi (3); 3) origine di *masse integre* (per mistione degli elementi), senza distinzione di membra (4); 4) generazione degli animali per unione sessuale (5). Esaminiamo l'attendibilità di questa testimonianza di Aezio.

Noteremo anzitutto che fra questi quattro momenti non vi è passaggio logico e genetico, ma solo come coppie separate possono rappresentare una progressione, il secondo momento rispetto il primo, e il quarto rispetto il terzo; non però il terzo rispetto il secondo. Ciò naturalmente, già per sè, suggerisce un duplice processo cosmico. Si può aggiungere che, come abbiamo visto sopra (per la testimonianza di Aezio sulla " materia inattiva „ (ἀργὴ ὕλη) nel mondo (6)), Aezio ha il difetto di non distinguere i diversi periodi cosmici; ciò che è spiegabile per il fatto che i compilatori dossografici non conoscevano probabilmente, e certo non consultavano volta per volta, il testo di Empedocle, e questo rendeva loro difficile darsi conto di questa singolare teoria dalle succinte indicazioni del loro fonte (7). In secondo luogo il loro intento principale

---

I p. 186, col confronto dei frammenti orfici 198-199 sgg. Ai testi dell'Olivieri si può aggiungere quello del *Δίκτυον* citato sopra sulla formazione successiva delle membra e anche (per i rapporti con i pitagorici) Philol. fr. 13 *καρδία ψυχῆς καὶ αἰσθήσιος (ἀρχά)... καρδία (σαμαίνει) τὰν ζῴου ἀρχάν*. Cfr. anche Arist. cit. s., che pone il cuore per primo nella successione delle varie membra.

(1) A 72.

(2) Cfr. fr. 57 e testimonianze di Aristotele citate sopra.

(3) Fr. 58; 59; 60; 61.

(4) Fr. 62.

(5) Cfr. fr. 63 sgg.

(6) A 47 v. sopra p. 564 sg.

(7) Di ciò si può avere una riprova nelle nostre traduzioni di Aristotele: come p. e. nella traduzione latina del *de generat. an.* di Teodoro Gaza (riprodotta nell'edizione dell'Ac-

era di raccogliere notizie sulle diverse spiegazioni dei fenomeni fisici, e non si interessavano nè della struttura dell'opera dell'autore, nè di particolari teorie accessorie.

Si noti infine che sin dalle prime linee la testimonianza di Aezio è poco esplicita e probabilmente erronea; egli pone infatti su di una medesima linea l'origine dei vegetali e degli animali, donde si dovrebbe argomentare che anche per i vegetali esistettero sia produzioni di organi separati, sia unioni mostruose; ma delle prime non sappiamo nulla, delle seconde certo Empedocle non parlò (1).

---

cademia Borussica, vol. III 350 sgg.), ove la caratteristica espressione *ἐπὶ τῆς Φιλίας*, che indica un periodo temporale (v. s. p. 554 n.), è resa semplicemente con " *amore* " (Arist. p. 722 *b*, 20; 25). Cosicchè chi leggesse solo la traduzione difficilmente potrebbe capire ciò che Aristotele ha voluto dire.

(1) Ciò risulta da Arist. *Phys.* II 8, 199 *b*, 9 *πότερον οὖν καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς ἐγένετο ὥσπερ τὰ 'βουγενῆ ἀνδρόπρωρα'* (fr. 61) *οὕτω καὶ 'ἀμπελογενῆ ἐλαιόπρωρα' ἢ οὔ; ἄτοπον γάρ. ἀλλὰ μὴν ἔδει γε, εἴπερ καὶ ἐν τοῖς ζῴοις*. Si noti che Aristotele avrebbe aggiunto come argomento anche il fatto che si producessero organi separati di vegetali, se questi si fossero prodotti; perchè queste parti separate erano una conferma della possibile loro unione. Vedi anche Simplicio *Phys.* 382, 27 sg. che precisa *ἀτόπως αὐτὰ παραλέλοιπεν 'Εμπεδοκλῆς*. Una prova che organi separati delle piante si siano prodotti nell'età dell'Amicizia, si è voluta vedere nel fr. 20, 4 sgg., ove le piante sarebbero ricordate fra gli esseri le cui membra errano talvolta disgiunte alle ultime prode della vita. Ma questo dipende da una falsa interpretazione di quel frammento, seguìta anche dal Diels in *Poetae Philosophi* ad loc. Questo frammento infatti si riferisce non a particolari periodi cosmici, ma alla morte e vita degli esseri nel nostro mondo (in cui dura sempre il certame dell'Amicizia e della Contesa). Ora appunto nel nostro periodo la morte avviene per dissoluzione (A 85). Ed infatti in 20, 4 si dice che le membra *vengono separate, dalla Contesa*, ciò che presuppone l'esistenza di un tutto primitivo; mentre nel periodo dell'Amicizia (fr. 57) le membra sono *generate già disgiunte dall'Amicizia*. Come si vede dunque, il caso è assolutamente diverso. Che questa debba essere l'interpretazione di questo passo (v. anche n. al fr. ad loc.) risulta pure da un luogo affatto parallelo dello scritto ippocrateo *π. φύσ. ἀνθρώπου*, 3 (VI, 38 Littré): l'A. procede an-

Ma ritorniamo ai diversi momenti della zoogonia. Abbiamo già detto che non vi è progressione che a due a due; si potrebbe aggiungere che il terzo momento logicamente dovrebbe essere primo, se tutti e quattro appartenessero a un solo processo cosmico; perchè non è spiegabile come prima si costituiscano membra già differenziate, per poi ritornare a forme indifferenziate (*οὐλ. τύποι* fr. 62), e successivamente passare ad una articolazione ulteriore, quale è quella dei presenti organismi. E difatti Lucrezio, volendo inserire tutti questi processi nel suo poema, pone per primo il terzo momento, e solo dopo esso ricorda la produzione di esseri mostruosi con membra monche o accozzate (1).

Ma vi è di più; infatti perchè dopo il secondo momento (membra accozzate) sia necessario ammettere uno stadio ulteriore appartenente al medesimo periodo zoogonico, bisogna ammettere che da questo accozzamento di membra non sia sorto nessun essere vitale, e che questi organismi così formati siano tutti periti. Ora questo non appare punto dalle nostre testimonianze, anzi da esse risulta il contrario. Infatti Aristotele parla di questa teoria di Empedocle in un contesto in cui si ammette la possibilità che in simili unioni si producano esseri capaci di sopravvivere, e che periscano solo quelli che son costituiti in modo non conveniente ai bisogni dei nuovi organismi (2).

---

ch'esso contro il monismo ionico [nel suo ultimo rappresentante Diogene di Apollonia, v. Heidel *π. φύσ.* loc. cit. p. 102 sg.] e osserva che simile è la costituzione dell'universo e dell'uomo (cfr. anche *ibid.* § 7 e v. Emp. 20, 1 sgg.), e che l'uomo pure non è costituito da una sola sostanza, ma da diversi elementi costitutivi che recano ciascuno la sua *δύναμις* (cfr. Emp. 17, 28), e che il corpo muore quando essi disciolgono e ritornano alla loro origine (*εἰς τὴν ἑωυτοῦ φύσιν* cfr. Emp. 110, 9 *φίλην ἐπὶ γέννναν*), il secco al secco, il caldo al caldo, ecc. (cfr. Emp. fr. 90); tale essendo la costituzione degli animali e delle altre cose (cfr. Emp. fr. 20 extr.), essi s'originano e si distruggono nello stesso modo, unendosi o disgregandosi le sostanze di cui sono composti.

(1) Che Lucrezio in ciò riproduca la stessa teoria di Epicuro, vedremo più oltre in Appendice IV § 2.

(2) Arist. *Phys.* II 7, 198 *b*, 29 *ὅπου μὲν οὖν ἅπαντα συνέβη ὥσπερ κἂν εἰ ἕνεκά του ἐγίνετο, ταῦτα μὲν ἐσώθη ἀπὸ*

Ma se la testimonianza di Aristotele può essere dubbia, potendosi credere che il riferimento ad Empedocle non riguardi tutta la teoria che Aristotele espone, ma solo il fatto che siano periti esseri mostruosamente costituiti, affatto esplicita è quella di Simplicio: " Come dice Empedocle *nell'imperio dell'Amicizia,* che si siano prodotte prima, a caso, membra separate d'animali, come capi e mani e piedi, e che poscia esse si siano unite (segue fr. 61)... e quante di queste unioni *risultarono per composizione tali da potere salvarsi da morte, da esse ne provennero esseri viventi e sopravvissero,* perchè le membra poterono vicendevolmente adempiere il loro ufficio, i denti sminuzzando e maciullando i cibi, lo stomaco digerendoli, il fegato convertendoli in sangue, e il capo umano sovrapponendosi al corpo provvede alla salvezza dell'organismo (mentre non s'adatta al corpo bovino e perciò ne viene la morte). Quante invece [di queste unioni] *non corrisposero alla ragione voluta,* perirono " (1).

τοῦ αὐτομάτου συστάντα ἐπιτηδείως· ὅσα δὲ μὴ οὕτως, ἀπώλετο καὶ ἀπόλλυται, καθάπερ 'Ε. λέγει τὰ " βουγενῆ ἀνδρόπρῳρα " (fr. 61).

(1) Simpl. *Phys.* 371, 33 *ὥσπερ 'Ε. κατὰ τὴν τῆς Φιλίας ἀρχήν φησι γενέσθαι ὡς ἔτυχε μέρη πρῶτον τῶν ζῴων... ἔπειτα συνιέναι ταῦτα* [segue fr. 61, 2]. *Καὶ ὅσα μὲν οὕτω συνέστη ἀλλήλοις ὥστε δύνασθαι τυχεῖν σωτηρίας, ἐγένετο ζῷα καὶ ἔμεινεν...* Poichè questa attestazione di Simplicio non urta minimamente contro la logica, nè ha alcun'altra testimonianza contraria, anzi conferma ciò che si può desumere dalla testimonianza di Aristotele, non abbiamo ragione di dubitarne. Lo Zeller però osserva che essendovi grande somiglianza fra le espressioni di Aristotele e di Simplicio, si deve credere che questi non faccia che esporre un'induzione di Aristotele stesso. Ma di ciò non abbiamo alcuna conferma, anzi chi conosce il testo di Simplicio sa che quando egli è di opinione diversa da Aristotele, su qualche punto della dottrina di Empedocle, lo dice, o cerca per lo meno di spiegare la testimonianza di Aristotele, in modo da farla corrispondere a ciò che egli crede vero, come per es. nei passi citati sopra p. 559 n., 589 n. D'altra parte anche altrove, in un passo in cui si nota la medesima corrispondenza formale fra Simplicio ed Aristotele (Simpl. *Phys.* 381, 29: cfr. Arist. *Phys.* II 8, 199 *b*, 7), Simplicio, pur ripetendo l'interpretazione aristotelica, nota chiaramente che è un'induzione di Aristo-

Ora, se si pensa che in questo periodo l'Amicizia è sempre in progresso, parrebbe appunto strano che l'unione delle membra sia avvenuta solo in forme mostruose e per quell'accozzamento casuale di cui si parla nel fr. 59, in cui le membra stesse si uniscono cadendo, abbandonate a sè, quando si azzuffano fra loro l'Amicizia e la Contesa. Ed infatti nell'ultimo verso di quel frammento (59, 3):

ἄλλα τε πρὸς τοῖς πολλὰ διηνεκῆ ἐξεγένοντο,

si dice che *anche dopo questo periodo di lotta* si ebbero *continuamente ancora altre produzioni animali.* Perciò è affatto naturale che, acquistando maggiore predominio l'Amicizia, essa abbia unite le membra con più consona unione, sì da produrre esseri vitali. E questa non è una mia congettura, sia pure plausibile: infatti lo stesso Aristotele osserva (*De Anima* III 6, 430 *a* 27): " Come dice Empedocle:

Molti capi gemmarono allora privi di colli [fr. 57, 1]

e che poi *furono uniti dall'Amicizia* ".

Tale unione, a cui allude Aristotele, non può essere quella descritta dal fr. 59, perchè quest'ultima non è prodotta dall'Amicizia, ma dal cadere alla rinfusa e abbattersi fra loro

---

tele e non esplicita dottrina di Empedocle: v. Simpl. *l. c.* *εἰπόντος δὲ τοῦ Ἐμπεδοκλέους . . . . . . ταυτὶ τὰ ἔπη* [fr. 62] . . . *ἐφίστησιν* (sc. Arist.) *ὅτι καὶ αὐτὸς* (Emp.) *ὡς ἔοικε σπέρμα πρὸ τῶν ζῴων γεγονέναι φησί. Καὶ τὸ 'οὐλοφυὲς μὲν πρῶτα' παρ' αὐτοῦ εἰρημένον σπέρμα ἦν . . . . . . εἰ δὲ τὸ σπέρμα ἦν, θαυμαστῶς μοι δοκεῖ τὸ 'οὐλοφυές' αὐτῷ ἐπιπρέπειν.* Del resto delle testimonianze di Simplicio si può dubitare quando esse contraddicono a quella più autorevole di Aristotele e quando egli, come sulla teoria del ciclo cosmico, parte da preconcetti sistematici (v. *infra* § 17), non però quando siano esplicite e riferiscano su quanto poteva apparire senza difficoltà dal testo di Empedocle che Simplicio conosce e cita ampiamente. Si noti ancora che Emp. in fr. 35, 7, 16 sgg. parla di *infinite* (*μυρία*) famiglie viventi, prodotte in quel periodo, ciò che fa credere che il processo della natura non si sia fermato alle *molte* (fr. 61) forme mostruose, ma che dopo esse se ne siano prodotte altre ben conformate (cfr. infatti 59, 3).

le diverse membra. Ne risulta dunque che dopo queste unioni imperfette altre se ne produssero dalle nuove membra che continuamente si generavano (fr. 59, 3), e queste unioni, avvenendo in un periodo in cui l'Amicizia aveva preso il predominio, poterono essere più armoniche e perciò vitali.

Come si vede dunque, dopo il secondo momento ricordato da Aezio, la zoogonia è compiuta, e perciò gli altri due momenti non possono che appartenere alla zoogonia di un altro mondo, cioè del mondo nostro presente della Contesa.

12. Ciò risulta anche dalla disposizione dei frammenti nell'opera empedoclea. Abbiamo infatti visto che il fr. 35, per indubitabili prove, sia interne che esterne, appartiene ad un periodo cosmico diverso dal nostro periodo attuale: or bene Simplicio dice che la genesi di membra separate e la loro unione, si produsse appunto nel processo descritto nel fr. 35, e ci attesta che il fr. 35 costituiva un unico gruppo con i fr. 57-59, in cui sono descritti i due primi momenti della zoogonia. Ne segue dunque che essi appartengono al periodo dell'Amicizia e non al nostro della Contesa, e che siccome i fr. 57-59 per attestazione di Aristotele (v. s. p. 556 n.) sono collegati al medesimo gruppo a cui appartengono i fr. 96-98, che sono del I libro, anche il fr. 35 era nel I libro unitamente ad essi e li precedeva (1). Il fr. 62 invece (ove è descritto il terzo momento della zoogonia) era nel II libro, come ci dice

---

(1) V. Simpl. *de caelo* 587, 10 sgg., ove cita il fr. 35, 5, 10 sgg. e continua immediatamente *ἐν ταύτῃ οὖν τῇ καταστάσει ʻμουνομελῆʼ ἔτι τὰ ʻγυῖαʼ: ... ʻἐπλανᾶτοʼ* (fr. 58) *τῆς πρὸς ἄλληλα μίξεως ἐφιέμενα*, parole a cui segue la citazione del fr. 59. Il gruppo fr. 35; 96; 98; 57 sgg.; 36 è attestato anche dal fatto che il fr. 98, che Aristotele considera come collegato con i fr. 96, 57 sgg. e riguardante la zoogonia del periodo dell'Amicizia, è citato da Simplicio con l'osservazione che esso seguiva il fr. 35: v. Simpl. *Phys.* p. 32, 5 sgg. *καὶ πρὸ τούτων δὲ τῶν ἐπῶν* (cioè il fr. 98) *ἐν ἄλλοις τὴν ἀμφοῖν* (delle due forze) *ἐν τοῖς αὐτοῖς ἐνέργειαν παραδίδωσιν λέγων* [segue fr. 35, 3 sgg.]. Da ciò risulta il bisogno di una nuova disposizione di questi frammenti empedoclei, che corrisponda a quella che ebbero nell'originale (v. App. VI).

Simplicio stesso, e ciò è affatto naturale, dato che con esso comincia il primo stadio della zoogonia in un altro processo cosmico, cioè nel mondo presente della Contesa.

Per di più, che i due primi momenti della genesi animale e i frammenti relativi appartengano allo stesso periodo cosmico descritto nel fr. 35, si può provare anche con l'esame interno dei frammenti stessi. Infatti la zoogonia riferita in questi due primi momenti conviene assolutamente con la descrizione del fr. 35. L'Amicizia ivi penetra nel vortice, in cui gli elementi sono separati alla periferia, ed ove nel centro è la terra. Essa penetrandovi deve avere portata con sè una parte degli elementi che erano separati alla periferia; così *nella terra* produce dai quattro elementi i primi tessuti organici (fr. 96-98) e le membra separate (fr. 57 sg.). Ma, come si vede dal fr. 35, ancora è aspra la lotta fra l'Amicizia e la Contesa, e questa è incalzata da presso dall'Amicizia (v. 12 sgg.). In questa lotta le membra separate sono agitate ed erranti nel cozzo dei due avversari contendentisi (fr. 58; 59), sì che cadono e si frammischiano fra di loro (fr. 59; 60). E poichè Empedocle dice che " altre molte (membra) se ne produssero successivamente „ (fr. 59, 3), è naturale che, sempre più prevalendo l'azione dell'Amicizia, questi accozzamenti si facessero sempre più armonici, donde quel sopravvivere degli organismi meglio costituiti che è attestato da Simplicio e da Aristotele.

Dunque questi due stadi della zoogonia bastano a sè e non hanno bisogno di alcun altro stadio seguente, e con essi è perfetto il processo dell'origine degli esseri nel mondo dell'Amicizia (1). Nè si può dire che in questi due stadi si avessero solo produzioni di animali e non di uomini; sia

---

(1) Anche Aristotele del resto, nei passi citati sopra (p. 556; 567), parla della produzione di membra separate in un periodo in cui gli elementi sono disgiunti e agitati, ciò che corrisponde perfettamente a ciò che egli dice (v. s. p. 558) della cosmogonia del periodo dell'Amicizia, anteriore al nostro (della Contesa). L'opinione comune (v. p. 547 n.) è invece che appartengano al nostro periodo; così crede anche il Diels *Studia Empedoclea* " Hermes „ XV p. 168.

perchè le testimonianze antiche (A 72 ed Aristotele loc. cit.) non fanno alcuna distinzione fra origine di animali e di uomini, sia perchè nel fr. 61 sono chiaramente specificate membra umane, e membra femminili e maschili.

18. Vediamo ora gli altri due momenti della zoogonia empedoclea ricordati da Aezio. Il primo di essi è descritto nel fr. 62. Ora, che esso appartenga ad un periodo cosmico differente dai due primi si può provare con diversi argomenti. Anzitutto sarebbe assai singolare (dato che tutti e quattro i momenti descritti da Aezio appartenessero allo stesso periodo cosmico), che nel fr. 62 si parlasse della *prima* (v. 4 *πρῶτα*) origine di esseri animati, e tanto più singolare appartenendo questo frammento al II libro, mentre abbiamo visto che nel I libro si sarebbero descritti già due stadi successivi della zoogonia (1). Ciò prova dunque che i due primi momenti appartengono ad un periodo cosmico anteriore e diverso, e che con il fr. 62 comincia veramente il *primo* momento della zoogonia del mondo attuale, della Contesa.

Inoltre la genesi degli animali descritta nel fr. 62 avviene in modo tale, che mentre corrisponde al periodo della cosmogonia del mondo della Contesa, non sarebbe possibile in quello del mondo dell'Amicizia. Infatti le *masse integre* sono spinte in su dal fuoco che tende a congiungersi al suo simile (cioè il fuoco celeste). Ora nella cosmogonia della Contesa il

---

(1) Che nel fr. 62 si tratti solo dell'origine degli uomini e non degli animali abbiamo visto (p. 553 n.) essere opinione assurda, perchè sono masse indifferenziate, che non hanno nulla di specificamente umano. Anche in Archelao (p. 412, 3 Diels *ὅπου τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν ἐμίσγετο* [= Emp. 62 acqua e fuoco], *ἀνεφαίνετο τά τε ἄλλα ζῷα πολλὰ καὶ οἱ ἄνθρωποι*) ed in Lucrezio da queste prime masse nascono uomini e animali insieme. Del resto le testimonianze di Aristotele e di Simplicio, che citano il fr. 62, parlano di *ζῷα* in generale. Nel periodo della Contesa la differenziazione fra i diversi organismi viventi avviene dopo, come dice Simplicio nella citazione del fr. 62 (v. *infra* p. 582); ciò che prova che il fr. 62 non si riferisce solo alla generazione degli uomini. Anche Aezio, in A 72, parla degli *οὐλοφυεῖς* come origine di *ζῷα* in generale.

fuoco si move realmente dal centro alla periferia (A 30 ecc.), mentre nel fr. 35 (periodo dell'Amicizia) gli elementi sono trascinati dalla periferia al centro (1). Perciò il fr. 62 si riferisce al primo momento (*πρῶτα*) della zoogonia del mondo della Contesa, e non ha nulla a che fare con la cosmogonia e con la zoogonia del mondo dell'Amicizia. Anche qui dunque i due periodi sono nettamente distinti. Finalmente nel libro I si erano già descritte formazioni di membra, in cui entravano tutti e quattro gli elementi, mentre qui (libro II, fr. 62) tre soli elementi, la terra, l'acqua e il fuoco, compongono le prime forme organiche, ciò che sarebbe anche più strano poichè tutti e quattro gli elementi costituiscono gli organismi attuali (fr. 98; 109).

Il fr. 62 è dunque precisamente il primo momento del secondo periodo, cioè quello della Contesa, ed appunto perchè appartiene a questo periodo si comprende il tono pessimistico con cui è descritta questa genesi animale (2).

Così pure che il nostro periodo sia un periodo di involuzione è attestato da Aezio (3), il quale ci dice che gli uomini presenti, paragonati agli antichi, sono simili ad infanti.

In questa genesi degli esseri, dalla dissoluzione dell'unità primitiva dello sfero (che è appunto lo stadio (I) che precede l'età della Contesa), Empedocle seguiva certamente la tradizione orfica (4). Ed elementi orfici, che continuano poi nella

---

(1) Ed infatti nel periodo dell'Amicizia le membra isolate, espresse dal suolo per opera dell'Amicizia, rimangono in preda al turbine cagionato dalla lotta delle due forze, e abbandonate a sè ricadono sulla terra, accozzandosi fra loro (fr. 59 *συμπίπτεσκον*).

(2) Fr. 62, 1 : *ἀνδρῶν τε πολυκλαύτων τε γυναικῶν*: si noti ancora che in A 81 (Aet. V 7, 1) si dice che i primi organismi maschili sorsero nelle regioni più calde della terra, e nelle regioni più fredde gli organismi femminili; ciò che non sarebbe possibile nell'età dell'Amicizia, perchè ivi le membra si produssero promiscuamente, v. fr. 61.

(3) A 77.

(4) Cfr. oltre il mito dell'uovo cosmico, già riferito altrove, Euripide *Melanippe* fr. 484 N², che risale alla medesima fonte:

κοὐκ ἐμὸς ὁ μῦθος, ἀλλ' ἐμῆς μητρὸς πάρα
ὡς οὐρανός τε γαῖα τ' ἦν μορφὴ μία·
ἐπεὶ δ' ἐχωρίσθησαν ἀλλήλων δίχα,

tradizione fino al mito di Aristofane nel *Convivio* di Platone, sono certamente in tutta la zoogonia empedoclea (1).

τίκτουσι πάντα κἀνέδωκαν εἰς φάος,
δένδρη, πετεινά, θῆρας, οὕς θ' ἅλμη τρέφει
γένος τε θνητῶν (cfr. Orph. fr. 165; 39).

Il medesimo mito riappare negli *Uccelli* di Aristofane (v. 693 sgg.) e in Apollonio Rodio *Arg.* I 494 sgg., ma questi vi congiunge un elemento che è certamente empedocleo e non orfico, cioè la dissoluzione per opera del Νεῖκος; v. 497 Νείκεος ἐξ ὀλοοῖο διεκρίθεν ἀμφὶς ἕκαστα (cfr. Emp. 17, 8; 21, 8; 20, 4 sg.).

(1) Degli elementi comuni fra il mito platonico del *Convivio* ed Empedocle, si occupò lo Ziegler nello studio citato. Egli stesso ricordò le osservazioni parziali di coloro che lo hanno preceduto: osservazioni parziali che egli estese di molto e ricondusse ad elementi comuni, non solo all'orfismo, ma anche alla cosmogonia babilonese e alla Bibbia (*Genes.* II 18 sgg.). Il suo difetto è però di volere segnare troppo strettamente le relazioni fra Platone ed Empedocle, e di non riconoscere in Empedocle due periodi cosmici distinti. Segnerò qui alcune delle principali somiglianze fra Platone ed Empedocle, osservando però che, come Empedocle si serve liberamente degli elementi del mito, così Platone frammischia elementi orfici ed empedoclei, senza altra guida che la sua fantasia d'artista. Alle masse integre (fr. 62) di Empedocle fa pensare l'espressione di Platone, 189 E, ἔπειτα ὅλον ἦν ἑκάστου τοῦ ἀνθρώπου τὸ εἶδος στρογγύλον; così pure all'unità come perfezione beata si richiama il passo 192 E, τοῦ ὅλου οὖν τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ διώξει ἔρως ὄνομα (cfr. fr. 64 e n. ivi), e 193 A πάντ' ἄνδρα χρὴ ἅπαντα παρακελεύεσθαι εὐσεβεῖν περὶ θεούς, ἵνα τὰ μὲν (cioè un'ulteriore separazione) ἐκφύγωμεν, τῶν δὲ (cioè il ritorno all'unità primitiva) τύχωμεν. ὧν ὁ Ἔρως ἡμῖν ἡγεμὼν καὶ στρατηγός (cfr. fr. 17, 20 sgg.) ... καταστήσας ἡμᾶς εἰς τὴν ἀρχαίαν φύσιν καὶ ἰασάμενος μακαρίους καὶ εὐδαίμονας ποιῆσαι. Anche l'attestazione che gli uomini sono congeniti al sole (190 B) può far pensare, credo io, all'attestazione di Aezio (V 7, 1) in A 81; così pure la grande gagliardìa dei primi terrigeni ricordata da Platone, mi pare possa ricollegarsi con il dato di A 77. Giustamente lo Ziegler ricorda, a proposito di Platone 189 E, νῶτον καὶ πλευρὰς κύκλῳ ἔχον, il fr. 61, 1 di Empedocle, e accosta 191 D ἕκαστος οὖν ἡμῶν ἐστιν ἀνθρώπου ξύμβολον al concetto empedocleo, riferito da Aristotele in *de gen. an.* I 18, 722 *b*, 10, φησὶ (Emp.) γὰρ ἐν τῷ ἄρρενι καὶ τῷ θήλει οἷον σύμβολον ἐνεῖναι (v. fr. 63 e la

Le masse uniformi (fr. 62) composte di terra, di acqua e di elemento igneo (e forse sferiche), da cui Empedocle fa derivare i primi esseri, assomigliano del resto alla zoogonia di Anassimandro (1). Ma come mai da esse derivarono poi gli animali con membra articolate, quali sono nel nostro mondo? Aezio non ci dice nulla su questo punto (2) e i frammenti di Empedocle accennano solo alla struttura degli organismi attuali e delle loro diverse membra, senza indicarci come sia avvenuto il passaggio.

Certo è l'Amicizia che, unendo gli elementi, ne compone le diverse membra. Ma questo secondo momento avviene negli stessi *οὐλοφυεῖς τύποι*, o questi, non potendosi riprodurre perchè mancanti di organi sessuali, perirono e seguirono poi le formazioni più perfette? Da una frase di Simplicio credo di poter dedurre che la prima ipotesi sia la vera, in fatti Simplicio per spiegarci la parola *οὐλοφυές* scrive: " non essendo avvenuta ancora in esso la separazione (*μήπω γενομένης ἐν αὐτῷ διακρίσεως*) „ (*Phys.* 382, 17 sg.), e ad uno spezzarsi

test. ivi). È falso però ciò che dice lo Ziegler p. 546 (cfr. anche p. 569) delle membra separate (fr. 57 sgg.): *φιλότης verursacht ihr willkürliches Zusammenwachsen*, perchè questi accozzamenti casuali di membra non avvengono per opera dell'Amicizia, ma invece quando le membra sono abbandonate a loro stesse, nella lotta delle due forze, e cadono frammischiandosi (fr. 59). Così pure è arbitrario il credere che questi primi esseri periscano tutti. Allo stesso modo, che le prime masse uniformi siano lo *σπέρμα* è, come abbiamo visto, solamente una induzione di Aristotele. Finalmente a torto scrive lo Ziegler p. 569: " der *σφαῖρος* ist *eiförmig* „; perchè A 50, a cui egli si riferisce, parla non dello *sfero*, ma del *mondo*; infatti nello sfero non v'è distinzione nè di terra, nè di cielo.

(1) Vedi Anaximandr. A 30, particolarmente Censor. 4, 7.

(2) Aezio (A 72) ci dice solo che in seguito gli animali nacquero per unioni sessuali (*δι' ἀλλήλων*): così pure nella descrizione che Ippolito ci dà della zoogonia di Archelao (Diels p. 412, 3 sgg.), dopo aver detto che i primi animali nacquero dalla mistione del caldo e del freddo, si seguita senz'altro: *ὕστερον δὲ αὐτοῖς ἡ ἐξ ἀλλήλων γένεσις συνέστη* (cfr. Anaxag. A 1 § 9). Ma queste unioni sessuali (v. fr. 63 sgg.) presuppongono già degli esseri organati, quali non possono essere " le forme integre „ del fr. 62.

di queste masse primitive allude quando aggiunge: *πᾶν γὰρ μέρος τοῦ σπέρματος* (con cui abbiamo visto che Aristotele paragona gli *οὐλοφυεῖς τύποι*) *τὰ πάντα τοῦ σώματος μόριά ἐστιν. οὐδὲν δὲ τοῦ σώματος μέρος ἐστὶ τὰ ἄλλα μέρη διακρίσεως ἤδη γενομένης ἐν αὐτοῖς καὶ διασπασθέντος τοῦ οὐλοφυοῦς* (1). D'altra parte l'induzione di Aristotele, che gli *οὐλοφυεῖς τύποι* siano paragonabili al seme genitale, non si può spiegare se non ammettendo che gli organi si siano formati da quella stessa materia primitiva delle *masse integre*, che ne contenevano la sostanza indifferenziata.

Mi pare possibile così ricostruire anche il passaggio. Le *masse integre* non sono costituite che da tre elementi, acqua, terra e fuoco, e la loro struttura è assai semplice, essendo essi composti da elementi in proporzione eguale. Però dall'atmosfera circostante possono assorbire l'aria, che è il quarto elemento che mancava (2). E che tale sia la teoria di Empedocle credo poter provare con il confronto di Aezio IV 22, 1 (= A 74). Ivi infatti si parla dei vari processi di respirazione questi processi sono indicati come successivi nell'evoluzione dell'organismo animale. Il primo si ebbe nel *primitivo essere vivente* (*τὸ πρῶτον ζῷον*); e questo primitivo essere vivente era certo diverso dagli animali presenti, perchè di essi si parla dopo; è naturale dunque che si tratti delle *masse integre* che sono i primi esseri animati (cfr. A 75; A 81, Aet. V 7, 1). Per di più in questi esseri di cui parla Aezio non si è ancora formato il sangue (3), ciò che mostra che si tratta di esseri animali in uno stadio ancora primitivo di costituzione, appunto come le *masse integre* del fr. 62, in cui manca appunto l'aria che è uno dei componenti del sangue (v. fr. 98; 109), e non si sono ancora costituite le membra, i tessuti ed i diversi succhi organici. In questi primitivi esseri dunque l'aria viene dall'esterno, per mezzo dell'evaporazione dell'acqua

---

(1) Cfr. Anaxim. A 30 *περιρρηγνυμένου τοῦ φλοιοῦ*: ibid., "*ruptis illis*".

(2) L'aria infatti entra come componente nei tessuti organici (v. fr. 98; 109).

(3) Infatti della respirazione causata dal sangue si parla dopo, come avvenuta in uno stadio ulteriore.

interna, a cui essa aria si sostituisce, riempiendo i vuoti formatisi. Ecco dunque il processo per cui l'aria si aggiunse ai tre componenti delle *masse integre*. E poichè esse crescono spinte dal fuoco che è dentro alla terra e sale verso l'alto, e come questa separazione è effetto della Contesa (v. Arist. 334 *a* 1 cit. a fr. 53), è probabile che in esse, come in ogni organismo attuale, sia anche la Contesa. Questa produrrebbe una separazione ulteriore delle prime misture, donde l'Amicizia ricompone gli elementi in unioni ulteriori più armoniche, formando le diverse membra e i vari tessuti (1). A questa differenziazione di membra allude certo Simplicio, quando dice (*phys.* 381, 29 sgg.) che il fr. 62 precedeva la descrizione della diversa articolazione delle membra femminili e maschili (*πρὸ τῆς τῶν ἀνδρείων καὶ γυναικείων σωμάτων διαρθρώσεως*). E questa testimonianza ci può essere utile per la collocazione di un frammento, che fin ora non aveva trovato una sede decisiva, cioè il fr. 32 *δύω δέει ἄρθρον*, che va appunto posto in seguito al fr. 62, perchè dopo esso era descritta tale articolazione.

Che il processo che noi abbiamo cercato di ristabilire corrisponda a verità, si può anche dedurre da un testo di Diodoro (che ha parecchie somiglianze con la zoogonia di Empedocle) e dal parallelo di Anassimandro e di Archelao, parallelo che continua anche in Lucrezio. Infatti in Diodoro (I 7) da un'unità primitiva, " in cui [come nello *sfero* di Empedocle e nella dottrina orfica] avevano un solo aspetto il cielo e la terra, essendo commisti fra loro " [cfr. fr. 27], si separano gli elementi e avviene la rotazione celeste [cfr. A 30]. Dalla terra umida, scaldata dall'ardore del sole, si formano le prime creature animali [fr. 62], cioè tumori coperti da una sottile pellicola (2). Essi si nutrono della nebbia aerea [in Empe-

---

(1) Come si vede da A 74, il ricambio continuo di fuoco e d'aria avrebbe successivamente facilitata la vita organica di questi primi esseri, in uno stadio ancora anteriore alla formazione del sangue.

(2) Credo utile riferire l'espressione di cui si serve Diodoro, perchè è assai simile a quella di Platone, quando descrive il processo della primitiva formazione e costituzione degli esseri viventi, secondo gli antichi filosofi, fra cui certo egli

docle è l'aria atmosferica che vi penetrerebbe, vedi s. p. 581] e quando i feti prendono la loro costituzione dovuta, i tumori si schiudono [SIMPL. cit. s. p. 581, *διασπασθέντος τοῦ οὐλοφυοῦς*], e ne escono conformati gli animali di tutte le specie (1). Anzi Diodoro aggiunge un elemento ulteriore, che è affatto empedocleo; egli dice cioè (come EMPEDOCLE A 72) che di quei primi animali, quelli che in maggior copia erano costituiti di elementi ignei volarono in aria e furono gli uccelli, quelli costituiti in massima di elementi terrestri rimasero sul suolo, cioè furono gli animali terrestri, mentre finalmente quelli che avevano costituzione umida cercarono l'elemento acqueo e sono i pesci (cfr. fr. 74) (2).

---

allude anche ad Empedocle (v. A 76). Diodoro dice: *διὰ τὴν θερμασίαν ἀναζυμουμένης συνοιδῆσαί τινα τῶν ὑγρῶν κατὰ πολλοὺς τόπους, καὶ γενέσθαι περὶ αὐτὰ σηπεδόνας ὑμέσι λεπτοῖς περιεχομένας*: e PLATONE *Phaed.* 96 B *ἐπειδὰν τὸ θερμὸν καὶ ψυχρὸν* (l'acqua è l'elemento freddo) *σηπεδόνα τινὰ λάβῃ..... τότε δὴ τὰ ζῷα συντρέφεται* (= A 76). Cfr. anche HIPPOCR. *π. σαρκῶν* 3 (Littré VIII 587) *καὶ τῷ χρόνῳ ὑπὸ τοῦ θερμοῦ ξεραινομένης τῆς γῆς, ταῦτα καταληφθέντα περὶ αὐτὰ σηπεδόνας ποιέει οἷόν περ χιθῶνας*.

(1) Cfr. del resto già in Anassimandro: ANAX. A 30 *περιρρηγνυμένου τοῦ φλοιοῦ*; *ibid.*: *ruptis illis viros mulieresque qui iam se alere possent processisse.* Per Lucrezio ed Epicuro v. Appendice IV § 2.

(2) Finora il passo di Diodoro si credeva riproducesse la teoria d'Epicuro (cfr. US. p. 38, GIUSSANI *n. a* LUCR. V 805), ma ora K. REINHARDT in "Hermes" 1912 p. 492 sgg. *Hekataios von Abdera und Demokrit,* ha provato che Diodoro, per questa parte, si serve di Ecateo. Egli poi procede più oltre, e vuol provare che Ecateo stesso desunse la sua teoria da Democrito. Ciò è certo probabile per diversi punti, particolarmente per quanto si dice sullo svolgimento della società, nei paragrafi che seguono al passo da noi studiato; ma è probabile che Ecateo attingesse anche da fonti filosofiche anteriori a Democrito. Del resto Democrito stesso (A 139) nella zoogonia si ricongiungeva direttamente ad Anassimandro, Empedocle ed Archelao. Il Diels ivi (II p. 49, 8) dalla lezione corrotta di AËT. V 19, 6 *γεγενημένα εἶναι τὰ ζῷα συστάσει † ειδεεναστρον πρῶτον τοῦ ὑγροῦ ζῳογονοῦντος* ha egregiamente congetturato *εἰδέων ἀνάρθρων*, egli però non introduce la congettura nel testo: e di fatto i paralleli, che cita, cioè EMP. A 72 e fr. 57 sgg., non sarebbero molto probativi, giacchè

Così pure in Anassimandro (v. s. p. 583, n. 1) ed in Diodoro (v. s. p. 583), e finalmente in Lucrezio (1), dagli uteri primitivi, che si spezzano, escono gli animali viventi. Come si vede dunque, la teoria di Empedocle forma un anello nella tradizione zoogonica che si continua dai presocratici agli epicurei.

Empedocle sostituì ad un'unica genesi una genesi duplice in due periodi, appunto perchè duplice è per lui il processo cosmico, e due mondi sorgono, l'uno nel predominio dell'Amicizia e l'altro nell'imperio della Contesa, ciascuno con suoi caratteri distinti, l'uno come evoluzione verso lo *sfero*, l'altro come involuzione verso la vittoria finale della Contesa. Va notato però che come egli concepisce le due forze in maniera ancora un poco mitica, il processo di prevalenza di ciascuna di esse non è esattamente progressivo, ma fra ambedue s'impegnano lotte (fr. 59), che formano un periodo di sosta o di interruzione nello svolgimento dell'azione di ciascuna di esse, ed ancora adesso le due forze sono in contesa fra di loro (fr. 20, v. anche p. 201). Ma nell'intera linea dei due processi il carattere dei due mondi si scorge chiaramente. Nell'uno (mondo dell'Amicizia), dalla dissoluzione degli elementi si passa alla formazione di membra separate, e, per uno stadio intermedio di esseri organici, alla formazione del perfetto essere, lo *sfero*. Nell'altro, si passa dall'unità primitiva dello *sfero* alle ***masse integre***, in cui non vi è ancora distinzione di parti, e quindi, per un processo di differenziazione organica, si giunge alla completa dissoluzione degli elementi. Questa linea immaginosa doveva bastare ad Empedocle poeta. Secondo la sua concezione dunque il mondo degli esseri animati è un momento intermedio fra il bene ed il male, fra la perfezione dell'unità primitiva, e la completa dissoluzione. Questo mondo può apparire nell'età dell'Amicizia in condizioni assai

---

in fr. 57 sgg. sono nominate membra già conformate e cioè con articolazioni; ma il vero parallelo atto a persuaderci a porre la lezione nel testo, è il confronto con il fr. 62 e con l'indicazione di Simplicio, cit. s. p. 582, *πρὸ τῆς τῶν ἀνδρείων καὶ γυν. σωμάτων διαρθρώσεως*.

(1) Vedi l'Appendice IV § 2, su Empedocle ed Epicuro.

più favorevoli del nostro, e di fatti il fr. 77-78, ci descrive un'età assai simile all'età dell'oro dei poeti. Risulta dunque anche di qui l'unità di spiriti del poema *sulla natura* e del *poema lustrale*, che ricorda esso pure un'età beata, in cui sola regina era Afrodite, mentre l'Odio impera nel nostro mondo (fr. 128 sg.; 121 sg.).

14. Resta ancora da rilevare una testimonianza che conferma, a quanto credo, la duplice divisione del ciclo cosmico. Ippolito (A 62) ci attesta che, secondo Empedocle, la zona mondana che sta sotto la luna è la zona del male, mentre nel mondo superlunare il male non può giungere. La stessa considerazione fa anche Simplicio (1); è del resto questa una teoria mistica che ritorna anche in Eraclito (2). E nei nostri frammenti pure vi è un accenno consono alle due testimonianze di Simplicio e di Ippolito, cioè il fr. 47, in cui è detto *ἀγής* (*puro, santo*) il disco del sole (3). Orbene, questa speciale purità della zona superlunare, conviene affatto con la condizione del mondo presente, che è l'opposto di quella descritta nel fr. 35. L'Amicizia, cioè, da poi che nello sfero è entrata la Contesa, si è sempre più ritirata alla periferia, e nella parte mediana la Contesa deve prevalere. Così nel nostro mondo fra le prime mescolanze che si son formate è il cielo cristallino. E nel cielo Empedocle pose la sede delle anime beate (4). Ma se questo conviene perfettamente con la cosmogonia del nostro mondo, non potrebbe affatto adattarsi a quella del mondo dell'Amicizia, descritta nel fr. 35; ivi infatti nella zona estrema è il principio del male, cioè la Contesa. Così si riconferma la teoria dei due mondi, e l'impossibilità che il fr. 35 appartenga alla descrizione del nostro

---

(1) Simpl. *Phys.* 1124, 4 *δυνατὸν δὲ καὶ ἐν τούτῳ τῷ κόσμῳ τήν τε ἕνωσιν ὁρᾶν καὶ τὴν διάκρισιν, τὴν μὲν κατὰ τὸν οὐρανόν, ὃν ἄν τις καὶ σφαῖρον καὶ θεὸν εἰκότως καλέσειε, τὴν δὲ (διάκρισιν) κατὰ τὸ ὑπὸ σελήνην.*

(2) Vedi n. ad A 62.

(3) V. n. ivi.

(4) Cfr. Plut. *de exil.* 17 p. 607 D (che cita il fr. 119) *οὐρανοῦ καὶ σελήνης γῆν ἀμειψαμένη* (*ἡ ψυχή*), cfr. n. fr. 119.

cosmo presente. Si ha così anche un parallelo di più fra il poema fisico e i *καθαρμοί*, in cui la zona terrestre è appunto sotto l'influsso del male (1).

15. E poichè abbiamo visto fin ora che le testimonianze di Aristotele concordano interamente con i frammenti di Empedocle, nella distinzione dei due mondi diversi dell'Amicizia e della Contesa, e che anche negli scrittori più tardivi sono rimaste tracce di tale teoria, restano a vedere le attestazioni di Teofrasto e di Platone, che sono, con Aristotele, i due scrittori più prossimi all'età di Empedocle.

Teofrasto accenna in un sol punto indirettamente a questa dottrina empedoclea, ma in modo perfettamente consono alle testimonianze di Aristotele, ritenendo egli pure l'espressione *ἐπὶ τῆς Φιλίας* per indicare il mondo che sorge nel periodo dell'Amicizia. Egli infatti (2), censurando la teoria di Empedocle che le sensazioni avvengano per gli efflussi (*ἀπορροαί*), osserva che in tal caso *nel periodo dell'Amicizia* non vi dovrebbe essere sensazione veruna, o minore, perchè *allora* gli elementi si uniscono e non effluiscono. Ed è anche notevole che egli indichi il periodo dell'Amicizia con l'espressione " *allora* „, precisamente come Aristotele (v. s. p. 567), ciò che mostra che anche egli considerava questo periodo come precedente al nostro, e questo riconferma quanto abbiamo osservato sulla disposizione dei libri di Empedocle. Inoltre questa testimonianza conviene appunto con il processo cosmogonico del mondo dell'Amicizia e con il fr. 35. Infatti ivi gli elementi tendono a congiungersi nel centro, e perciò Teofrasto poteva osservare che minore doveva essere la facilità degli efflussi, perchè non avrebbe dovuto prodursi il duplice processo di unione e di dissoluzione. La censura di Teofrasto non è del

---

(1) Theo Smyrn. p. 149, 4 H (che cita il fr. 121) *τῶν δ' ὑπὸ σελήνην καὶ περὶ ἡμᾶς καὶ μέχρις ἡμῶν πᾶσα μεταβολὴ καὶ κίνησις καὶ καθάπερ φησίν, " ἔνθα — Κηρῶν* [= fr. 121] „; vedi anche Chalcid. *in Tim.* 79 p. 143, 17 Wr.

(2) Theophr. *de sens.* 20 [A 86 § 20] *συμβαίνει δὲ καὶ ἐπὶ τῆς Φιλίας ὅλως μὴ εἶναι αἴσθησιν ἢ ἧττον διὰ τὸ συγκρίνεσθαι τότε καὶ μὴ ἀπορρεῖν.* Cfr. Millerd op. cit. p. 45.

tutto giusta, perchè anche nel mondo dell'Amicizia, doveva per lungo tempo durare la lotta, sempre decrescente, fra l'Amore e la Discordia, senza cui non è possibile la vita [ed infatti egli aggiunge: " *o minore* (*sensazione*) "], ma ad ogni modo l'osservazione che Teofrasto fa, mostra come anche egli riconoscesse l'esistenza dei due mondi e il diverso processo in ciascuno di essi. Così dunque si vede come nel fonte teofrasteo questa teoria appariva, e di fatto tracce di essa se ne trovano nei dossografi che da Teofrasto derivano (1). Ma poichè il rendersi conto del valore dell'espressione *ἐπὶ τῆς Φιλίας*, importava una conoscenza esatta del poema di Empedocle, queste tracce nei dossografi sono rare, e la divisione netta dei due periodi manca spesso là dove sarebbe necessaria.

16. Platone in un sol punto, direttamente e nominando Empedocle, riferisce la teoria dei due processi cosmici, però è notevole che ivi egli pure faccia precedere il processo di unione dell'Amicizia (2). Ma in più altri luoghi egli accenna evidentemente a questi due mondi empedoclei, con allusioni che ormai, conoscendo bene la teoria di Empedocle, possiamo mettere in luce. Anzitutto abbiamo visto (v. s. p. 214, 231 sg.) come il mito del *Politico* (p. 269 sg.) riproduca la concezione di Empedocle. Orbene, in questo mito (p. 269 E) si osserva: " Per tutto ciò dunque nè ci convien dire che il mondo sempre si volga da sè stesso, nè viceversa che sia sempre interamente mosso da Dio in due direzioni contrarie; nè ancora che lo muovano due certe divinità con pensiero *opposto* fra di loro (*μήτ' αὖ δύο τινὲ θεώ, φρονοῦντε ἑαυτοῖς ἐναντία,*

(1) A 47 v. s. p. 564 sg.; e A 52 (Aet. II 4, 8) v. s. pag. 550 n.; vedi anche la disposizione dei quattro momenti della zoogonia in A 72.

(2) V. A 29 (*Soph.* 242 D). Anche nella testimonianza A 52*a*, da me aggiunta, si parla dello stadio (I) di dissoluzione degli elementi come precedente agli altri. Il ciclo cosmico non incomincerebbe dunque con lo *sfero*, come credono i più (v. s. p. 568 n. 2).

στρέφειν αὐτόν) „ (1). È evidente in questo punto l'allusione polemica ad Empedocle, per cui il duplice processo cosmico avviene per azione *diversa* e *contraria* delle due divinità, l'Amicizia e la Contesa, che in ciascuno dei due mondi prevalgono. Ed in 271 C ricorre l'espressione *ἐπὶ τῆς Κρόνου δυνάμεως*, che ricorda quella a noi già nota *ἐπὶ τῆς Φιλίας*: in 271 A riconosce una duplice zoogonia come in Empedocle (2). Anche nel mito del *Politico* (271 D) è un'età beata anteriore alla presente, e come nel poema lustrale di Empedocle si immagina che diversi demoni presiedano alla vita umana (3). Si noti pure che l'età dell'oro è descritta con qualche tocco che può ricordare i *καθαρμοί* di Empedocle (4).

Un'allusione ai due mondi di Empedocle è certamente anche in *Timeo* 31 B: " colui che lo fece (il mondo), non ne fece *due* nè infiniti, ma c'è questo mondo solo generato, unigenito, e così anche sempre sarà „ (trad. Fraccaroli) (5). Ora

---

(1) Cito la traduzione del Fraccaroli, in cui ho mutato *dei* in *divinità*, perchè *θεός* può essere di due generi, e questo appunto facilita l'allusione ad Empedocle (cfr. anche *τινέ*). Ed è significativo per il confronto con Empedocle anche questo *τινέ* (" due *certe* divinità „), che ricorda il tono ironico e spregiativo con cui Platone in Soph. 242 D (= A 29) dice del *Νεῖκος* di Empedocle *διὰ Νεῖκός τι*. L'azione di due divinità, in due periodi diversi del mondo, nel sistema empedocleo appare anche da Aristotele nel *de part. an.* I 640 *b* 4 sgg. *οἱ μὲν οὖν ἀρχαῖοι καὶ πρῶτοι φιλοσοφοῦντες περὶ φύσεως καὶ τῆς ὑλικῆς ἀρχῆς, καὶ τῆς τοιαύτης αἰτίας ἐσκόπουν, τίς καὶ ποία τις, καὶ πῶς ἐκ ταύτης γίνεται τὸ ὅλον καὶ τίνος κινοῦντος οἷον Νείκους ἢ Φιλίας* (dove *ἢ* in luogo di *καί* è significativo), *ἢ νοῦ* (Anassagora) *ἢ τοῦ αὐτομάτου* (Atomisti).

(2) Cfr. anche 271 A *δῆλον ὅτι τὸ μὲν ἐξ ἀλλήλων οὐκ ἦν ἐν τῇ τότε φύσει γεννώμενον* (cfr. 274 A), che ricorda l'attestazione di Aezio A 72 che la generazione *δι' ἀλλήλων* appartiene ad un periodo posteriore.

(3) 271 D (Fracc. p. 296 sg.), cfr. Emp. fr. 121; 122.

(4) 271 E *ὥστε οὔτ' ἄγριον ἦν οὐδὲν, οὔτε ἀλλήλων ἐδωδαί*, cfr. fr. 130: un ricordo di espressioni empedoclee è forse anche in ciò che segue in Platone, *πόλεμός τε οὐκ ἐνῆν, οὐδὲ στάσις τὸ παρὰ πᾶν*: cfr. fr. 27 *a* *οὐ στάσις οὐδέ τε δῆρις ἀναίσιμος ἐν μελέεσσιν*.

(5) In Tim. 55 D invece si allude anche alla possibilità di cinque mondi; si suppose (v. Fracc. *ad loc.*) che questo si

con l'espressione "infiniti mondi" si allude evidentemente ad Anassimandro ed agli atomisti; con la teoria dei *due* mondi non s'avrebbe altro parallelo se non Empedocle.

17. Con i commentatori di Aristotele, e in generale con i neoplatonici, questa dottrina dei due diversi mondi empedoclei si è oscurata, come abbiamo già osservato più sopra. Ma questo dipende dal falso punto di vista in cui essi si son posti, cioè la ben nota interpretazione allegorica (che Simplicio chiama *εὐγνωμοσύνη*!) dei sistemi filosofici anteriori, in cui questi filosofi ricercano un'anticipazione del platonismo. Per essi infatti la cosmogonia empedoclea non sarebbe che una specie di finzione, in cui si esporrebbe, sotto successione temporale, ciò che è coesistente nel tempo, e lo sfero rappresenterebbe il *κόσμος νοητός*, il *mondo intelligibile*, che è distinto dal mondo della materia (1). Empedocle naturalmente a ciò non pensò mai; la sua cosmogonia avviene evidentemente nel tempo (2), e quando si forma lo sfero, il mondo più non esiste,

---

dica, perchè in natura vi sono cinque poliedri regolari: ma questa non mi pare la ragione buona; infatti il mondo per Platone non è poliedrico. Credo invece che qui si alluda a Ferecide ed alla sua teoria delle *πεντέμυχοι γενεαί*, che formavano appunto il *πεντέκοσμος* (PHEREC. A 8).

(1) Vedi A 52 e SIMPL. *de caelo* p. 141, 10 sg.; 304, 4 sgg., dove è detto che la cosmogonia di Empedocle sarebbe data dall'Agrigentino solo *διδασκαλίας χάριν* come avvenuta nel tempo; cfr. 305, 10 sgg.; *Phys.* 1121, 17 e particolarmente 25 sgg.; 1186, 30 sgg. In *de caelo* 530, 15 sgg. egli trova addirittura che Aristotele erra, perchè non si è accorto della finzione mitica di Empedocle! La polemica fra Simplicio ed Alessandro in SIMPL. *de caelo* 586 sg. è istruttiva per comprendere come questa interpretazione allegorica ponesse insormontabili difficoltà a rettamente intendere la dottrina di Empedocle. È curioso che Simplicio non riesca così ad essere coerente neppure con sè stesso, infatti in *de caelo* 587, 12 censura l'opinione di Alessandro, che il fr. 35 si trovasse *ἐν τῇ ἐπικρατείᾳ τῆς Φιλίας*, mentre in *Phys.* p. 33, 3 sgg., dopo aver citato il fr. 35, osserva: *καὶ ἐν οἷς ἡ Φιλία ἐπικρατεῖ οὔπω πᾶν ἐξεστηκέναι τὸ νεῖκος* (cfr. fr. 35, 10).

(2) Vedi fr. 30.

perchè la materia che lo costituiva entra in una sola unione armonica; ma appunto questa preoccupazione neoplatonica impedisce a Simplicio di ammettere i due mondi distinti. Infatti in tal modo veniva a mancare l'antagonismo del mondo rispetto allo sfero, e si avevano (oltre al *κόσμος νοητός* = sfero) due altri mondi, mentre nel platonismo ve ne è uno solo. Donde Simplicio è costretto a intendere la frase *ἐπὶ τῆς Φιλίας* in Aristotele come riferentesi allo sfero (*de caelo* 590, 24 sgg.) (1), mentre in Aristotele evidentemente essa indica un periodo di formazione cosmica in cui anzi è grande il contrasto fra le due forze (2).

Simplicio nel trattare della zoogonia di Empedocle è certamente più accurato di Filopono, (3) e, come abbiamo visto

---

(1) Vedi sopra p. 559 n.; vedi anche le difficoltà in cui si impiglia Alessandro in PHILOPON. *gen. et corr.* p. 268, 1 Vitelli, e l'accenno a differenze di interpretazioni in SIMPL. *de caelo* 591, 6. Alessandro in PHILOP. *loc. cit.* giunge al concetto di due mondi distinti *ἢ ὁμοίως, φησί, κόσμος κατ' αὐτόν ἐστι καὶ κινεῖται* (dunque non lo sfero) *ἐπί τε τοῦ Νείκους νῦν καὶ ἐπὶ τῆς Φιλίας πρότερον,* ma ciò che segue è certo fantastico. Egli del resto riconosce la possibilità di due mondi nel vero senso in cui deve interpretarsi la frase di Aristotele (A 42 *de gen. et corr.* II 6, 334 *a* 59, v. s. p. 553), ma non riesce ad ammettere questa opinione perchè non ha capito l'argomento del motore unico (*εἰ γάρ τις λέγοι ... εἶναι κόσμον καὶ τὴν ἐπὶ τοῦ Νείκους γινομένην διάκρισιν καὶ τὴν ἐπὶ τῆς Φιλίας σύγκρισιν, πῶς ἂν ἔτι ἄλλο εἴη παρὰ τὸ Νεῖκος καὶ τὴν Φιλίαν τοῦ κόσμου κινητικόν;*).

(2) V. s. p. 555 sgg.; 558.

(3) Per la zoogonia empedoclea (dei fr. 57 sgg.) e Filopono v. PHILOP. *Phys.* p. 314. Egli non si accorda con Simplicio, il quale giustamente riconosce che le membra si uniscono (fr. 59 SIMPL. *de cal.* 587, 20) quando l'Amicizia sta per vincere, mentre Filopono dice che esse si uniscono dopo che avviene la separazione compiuta (*πάντων διακριθέντων*). Ancor più errata è l'attestazione di Filopono che le membra disgiunte degli animali fossero unite nello sfero, *ibid.* l. 16 sgg. (*ὡς δὴ μὴ μόνον τῶν στοιχείων ἐν ἀλλήλοις μεμιγμένων ἐν τῷ Σφαίρῳ ἀλλὰ καὶ τῶν μορίων τῶν ζῴων*), men tre è certo dai fr. 96; 98 che le membra si producono *ex novo* nella terra (cfr. anche ARIST., cit. s. p. 567, che dice si produssero *ἐν τῇ γῇ*, e p. 556, dove dice che tali unioni si formarono in un periodo di moto incomposto degli elementi, e perciò non nello sfero).

sopra (p. 575), ci dà modo di comprendere esattamente la disposizione dei testi empedoclei che cita e che poteva leggere nella copia dell'Accademia; bisogna solo, nel tener conto delle sue testimonianze, ricordarci che egli cerca di fare sparire ogni elemento che possa contradire alla sua interpretazione allegorica. Così egli giustamente riconosce che il fr. 35 (v. test. riportate ad loc.) si riferisce ad un periodo in cui l'Amicizia sta per prendere il sopravvento; ma non vuole ammettere che sia questo un periodo mondano diverso dal nostro, e perciò fa degli sforzi singolari per interpretare sempre in questo senso i testi di Aristotele, sino al punto da oscurarli affatto.

18. Resta finalmente da esaminare l'opinione dell'Arnim, su cui ci fermeremo più a lungo per il valore del critico che l'ha proposta e perchè essa è approvata dal Diels. Va anzitutto notato che ad attestare che in Empedocle siano tre gli stadi del ciclo non può servire il passo di Aristotele (*Phys.* VIII 1, 252 *a* 7 = A 38) *ἔοικεν Ἐ. ἂν εἰπεῖν, ὡς τὸ κρατεῖν καὶ κινεῖν ἐν μέρει τὴν Φιλίαν καὶ τὸ Νεῖκος ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν ἐξ ἀνάγκης, ἠρεμεῖν δὲ τὸν μεταξὺ χρόνον* (che apparentemente farebbe pensare a tre momenti, in due dei quali le sostanze siano in moto, mentre in uno di essi sarebbero in quiete), perchè Aristotele stesso poco prima aveva già fatta la stessa osservazione in questa forma (*ibid.* p. 250 *b*, 26; v. A 38 [testimonianza da me aggiunta]): *ὡς Ἐμπεδοκλῆς ἐν μέρει κινεῖσθαι καὶ πάλιν ἠρεμεῖν* (sc. *τὸν κόσμον*), *κινεῖσθαι μὲν ὅταν ἡ Φιλία ἐκ πολλῶν ποιῇ τὸ ἓν ἢ τὸ Νεῖκος πολλὰ ἐξ ἑνός, ἠρεμεῖν δ' ἐν τοῖς μεταξὺ χρόνοις· λέγων οὕτως* [segue fr. 26, 8 sgg. = 17, 9 sgg.]. Dove si vede che egli sostituisce l'espressione *ἐν τοῖς μεταξὺ χρόνοις* all'altra *τὸν μεταξὺ χρόνον*, come affatto equivalente, ed infatti Aristotele considera quattro stadi,

---

Questo errore di Filopono credo si possa spiegare come una falsa interpretazione dei fr. 27 *a*; 31, in cui si parla delle *membra* dello sfero: Filopono non si sarebbe accorto che queste membra dello sfero non sono altro che gli *elementi*, v. n. a questi frammenti, e cfr. fr. 35, 11.

due di moto (i due mondi) e due di quiete (*sfero* e dissoluzione degli elementi), e poichè questi due ultimi sarebbero intermedi fra i primi ed identici in quanto all'immobilità, nel primo passo egli usa l'espressione al singolare (1).

L'Arnim crede dunque che il ciclo cosmico si dividesse in tre periodi; accetta egli l'antica opinione del Brandis (p. 201), che cioè la Contesa, penetrando nello sfero, divida gli elementi, non però assolutamente (in modo che si formino quattro masse distinte, in una delle quali sia tutto il fuoco, nell'altra tutta la terra, ecc.), ma come si trovano nel nostro mondo, così che ancora parte degli elementi siano commisti fra loro, cioè parte del fuoco nella terra, e parte di esso misto all'aria nel cielo ecc. Per di più egli crede che gli elementi, così divisi, abbiano la disposizione attuale *e non si giunga mai più oltre nella dissoluzione.* Dopo di ciò di nuovo si riprenderebbe l'azione dell'Amicizia, che, in lotta con la Contesa, produrrebbe creature vitali, prima imperfette e poi sempre più perfette, sino a che giungerebbe alla costituzione dell'essere perfettissimo, cioè lo sfero (2).

---

(1) Piuttosto la testimonianza di Aristotele contradirebbe a quella di Plutarco (v. s. p. 222 e Appendice III) il quale considera gli elementi come agitati in modo incomposto nel periodo della loro dissoluzione. Ma Aristotele fu tratto in inganno da una falsa interpretazione dei versi che cita a riprova di ciò che dice (p. 250 *b* 26 sgg.), cioè fr. 26, 8 sgg. (= 17, 9 sgg. v. n. ivi), in cui egli interpreta *ἀκίνητοι κατὰ κύκλον*, non già nel senso vero, cioè che gli elementi siano sempre nel ciclο cosmico, ma come se, in due momenti (*ᾗ δὲ - ταύτῃ δ(έ)*, fossero immobili, ciò che è certamente falso. Anche i commentatori di Aristotele discutono sull'interpretazione di questo passo, v. SIMPL. *phys.* 1125; ed Eudemo, che per la sua antichità è il miglior testimonio fra essi, intende il periodo di immobilità come riferentesi allo sfero. SIMPL. *Phys.* 1183, 28 *Εὔδημος δὲ τὴν ἀκινησίαν ἐν τῇ τῆς Φιλίας ἐπικρατείᾳ κατὰ τὸν σφαῖρον ἐνδέχεται.*

(2) V. ARNIM p. 22 sg.: " Wir dürfen auf Grund der bisherigen Untersuchung die zuerst von Brandis vertretene, von Zeller bekämpfte Auffassung als wahrscheinlich ansehen, dass durch den Streit die Verteilung der grossen elementarischen Massen im Kosmos hervorgerufen wird, dann die Liebe wieder zu wirken beginnt, indem sie im Kampf mit dem Streite

Se fosse vera quest'interpretazione dell'Arnim: 1) si avrebbe un sol mondo, cioè il presente; 2) gli elementi non sarebbero mai divisi compiutamente, ma la dissoluzione operata dalla Contesa produrrebbe solo quello stato cosmico in cui gli elementi sono parte divisi e parte commisti, come nello stato presente si trovano le *masse cosmiche degli elementi* cielo, mare, terra; 3) per di più si avrebbe una sola zoogonia; 4) il fr. 35 dovrebbe riferirsi al nostro mondo, e vi sarebbero insomma tre periodi: I) sfero; II) dissoluzione *parziale* degli elementi per opera della Contesa; III) processo di unione per opera dell'Amicizia.

Ma esaminando quest'opinione e i testi che l'Arnim riferisce, si può provare che è insostenibile. Infatti il passo di Aristotele (*Met.* I 4, 985*a* 25 [= A 37 e n. ivi]) è interpretato in modo inesatto dall'Arnim, il quale intende le parole *εἰς τὰ στοιχεῖα διΐστηται τὸ πᾶν* come se *τὸ πᾶν* indicasse lo *sfero*, e come si trattasse della dissoluzione degli elementi dallo *sfero*; ma *τὸ πᾶν* vuol dire l'*universo*, e Aristotele quando, in questo stesso passo, vuole indicare lo *sfero* usa l'espressione *τὸ ἕν* (1). Dunque il passo di Aristotele si deve spiegare secondo la teoria dei quattro stadi, in cui la Contesa, a poco a poco, distrugge un *mondo* (*τὸ πᾶν*) — che

---

erst unwollkommene, dann immer volkommenere Lebewesen schafft, bis ihr endlich die Herstellung des volkommensten, des Sphairos, gelingt „. *Ibid.* p. 18: " Wir wissen, dass der Streit, indem er *den Sphairos* auflöste, die elementaren Stoffmassen in sich einigte, so dass Erde, Wasser, Luft, Feuer von einander gesondert bestanden. Denn Aristoteles sagt *Met.* I, 4. 985*a* 25 [= A 37] *ὅταν μὲν γὰρ εἰς τὰ στοιχεῖα διΐστηται τὸ πᾶν ὑπὸ τοῦ Νείκους, τό τε πῦρ εἰς ἓν συγκρίνεται καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων ἕκαστον. Aber sie haben dabei immer die Ordnung gewahrt, die sie nach der antiken Anschauung im jetzigen Weltzustand einnehmen*, indem die Erde die Mitte einnahm, über dieser das Wasser, über beiden die Luft und alle drei umspannend das Feuer „: p. 25: " Eine reinliche Scheidung der Elemente, die nirgends einem Rest von Mischung übrig lässt, kann allerdings, wenn meine Auffassung richtig ist, niemals stattgefunden haben „.

(1) *ὅταν δὲ πάλιν ὑπὸ τῆς Φιλίας συνίωσιν εἰς τὸ ἕν*; cfr. la mia n. ad A 37.

l'Amicizia costituì, lottando con la Contesa — e *giunge sino alla divisione compiuta degli elementi.* Per di più non è vero che non sia attestato un periodo *in cui gli elementi siano assolutamente divisi fra loro senza più alcuna mescolanza,* come dice l'Arnim, ma invece questa attestazione si ha in Empedocle, fr. 17, 8:

ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα Νείκεος ἔχθει,

(cfr. 21, 7:

ἐν δὲ Κότῳ διάμορφα καὶ ἄνδιχα πάντα πέλονται)

nonchè nel fr. 26*a* (da me aggiunto), ove la testimonianza di Plutarco (1) è esplicita nell'attestare che gli elementi, in questo periodo, sono *tutti separati e non hanno più alcuna mescolanza fra loro* (*ἄκρατοι καὶ ἄστοργοι*). Empedocle stesso (fr. 35, 15) parla di un periodo in cui gli elementi erano non misti (*ζωρά τε τὰ πρίν*). Del resto, nello stesso passo d'Aristotele che l'Arnim cita (2), è detto che gli elementi si dividono *formando ciascuno un unico tutto,* così che è arbitrario supporre che questa divisione sia incompiuta, e che parte di essi rimanga commista. E che vi sia uno stadio di dissoluzione assoluta degli elementi è anche richiesto dalla logica del sistema: come infatti l'Amicizia giunge sino alla mescolanza assoluta degli elementi, non si vede perchè la Contesa, che ha essa pure il suo periodo uguale di predominio, non debba giungere alla divisione assoluta degli elementi in masse assolutamente distinte.

Per di più l'Arnim si trova costretto a ritenere il passo di Aristotele *de gen. et corr.* II 6, 334*a* 5 [= A 42] così oscuro che noi non possiamo rendercene conto esattamente (3), mentre abbiamo visto (4) che il senso ne è chiaro e che concorda con le altre attestazioni di Aristotele e di Teofrasto.

---

(1) Vedi Plut. *de fac. in orb. lun.* 12 p. 926D, cfr. sopra p. 222 e particolarmente Appendice III.

(2) V. s. p. 593 n.

(3) Arnim p. 19: " Wir sind nicht im Stande, den vollen Sinn dieser kurz andeutenden Worte zu ermitteln ".

(4) V. s. p. 553 sgg.

Ed esso sta in fatti contro la teoria dell'Arnim, perchè se essa fosse vera, noi vivremmo nel periodo in cui l'Amicizia ha preso il predominio sulla Contesa, ed ha già costituite delle creature vitali: come si potrebbe dire dunque ἐπὶ τοῦ Νείκους νῦν? E l'altra espressione πρότερον ἐπὶ τῆς Φιλίας non potrebbe riferirsi che allo *sfero*; ma abbiamo visto che in Aristotele essa non indica lo sfero.

L'Arnim (p. 20 sgg.) contro la possibilità che si produca un mondo nel periodo in cui la Contesa procede al suo predominio, eleva come obiezione il fatto che in questo periodo si dovrebbe avere un tale stato di lotta che non permetterebbe l'esistenza d'un tal mondo (1). Ma l'obiezione non è valida, solo che si pensi che il predominio delle due forze è sempre graduale; perciò il mondo della Contesa non sorge quando essa ha raggiunto il momento culminante del suo potere (perchè in questo momento gli elementi si disciolgono completamente), ma si produce invece nell'intervallo in cui essa è ancora in contrasto con l'Amicizia, ed a tale battaglia ancor presente nel nostro mondo, che è appunto quello della Contesa, allude Empedocle stesso (fr. 20; 22, 6 sgg.: cfr. 109, 3) ed anche Aristotele (*de gen. et corr.* I, 1, 315 *a* 16 μαχομένων ἀλλήλοις ἔτι τοῦ Νείκους καὶ τῆς Φιλίας). Il mondo sarà sempre meno perfetto quanto più la Contesa sarà prevalente, ma fino a che essa non avrà vinto del tutto, si avrà, nella lotta fra l'Amicizia e la Contesa, un processo di creazione e di dissoluzione e perciò un cosmo.

Arbitraria è pure l'opinione dello Zeller (p. 784) che la Contesa separi subito interamente gli elementi, entrando nello

---

(1) Così pure pensa il Tannery p. 308: " Dans la première de ces périodes [cioè, *la période où grandit l'empire du Neîkos*], un cosmos, un monde semblable au nôtre est absolument impossible „. Così pure quando il Tannery p. 310 dice che *non si deve supporre che la Contesa giunga a produrre una separazione compiuta degli elementi*, in modo da condurre ciascuno d'essi ad un luogo determinato dell'universo, ma anzi questo stato di dissociazione sarà un " *tohu-bohu* „ dove s'agitano le masse degli elementi *indistinte* e *confuse*, contradice alle testimonianze di Aristotele e di Plutarco, citate sopra p. 594, e agli stessi versi di Empedocle riferiti ivi.

sfero, prima che si formi un mondo; perchè il confronto di A 30 con A 49 (v. anche fr. 62) mostra che dopo la separazione delle prime masse di fuoco ed aria, ancora una parte di questa era nella terra e nell'acqua, se potè formare l'aria atmosferica. Per di più l'acqua si separa dalla terra solo dopo che incomincia la rotazione celeste (A 49), cioè dopo che si son già formate le prime mescolanze alla periferia.

Inoltre, a questa separazione degli elementi allude certamente il fr. 53 di Empedocle (cfr. nella citazione di Arist. *gen. corr.* II 6, 334 *a* 1, *διέκρινε γὰρ τὸ Νεῖκος*); or bene, Aristotele altrove, ricitando questo verso (*Phys.* II 4, 196 *a* 19), ci dice che erano *ἐν τῇ κοσμοποιίᾳ*, cioè in un periodo di " formazione cosmica " e non già nella dissoluzione totale degli elementi (1). Così pure lo Zeller male interpreta (p. 787, n.) l'espressione dello Pseudoplutarco (A 30) *ἐκ πρώτης τῆς τῶν στοιχείων κράσεως*, preferendo considerarla come la *prima incompiuta mescolanza* prodotta dall'Amicizia e descritta nel fr. 35. Infatti, se così fosse, prima la Contesa avrebbe disciolto tutti gli elementi, poi si sarebbe prodotta la mescolanza descritta dal fr. 35, che sarebbe la *πρώτη στοιχείων κρᾶσις*, ed in seguito ancora avverrebbero le separazioni indicate da A 30. Ciò che è assurdo, perchè il processo sarebbe stranamente complicato, avvenendo due volte la dissoluzione degli elementi (una volta dallo *sfero* e un'altra dalla *πρώτη στοιχ. κρᾶσ.*), e perchè questa ipotesi contradice alla attestazione del fr. 35, in cui gli elementi sono uniti dalla periferia al centro, mentre invece, secondo A 30, si separerebbero dal centro alla periferia. Per di più nel fr. 35 gli elementi alla periferia sono *già* separati, e così devono essere perchè

(1) All'Arnim si deve fare, come abbiamo visto, l'obbiezione opposta, come mai cioè, quando la Contesa giunge al suo potere compiuto, non riesce a disciogliere gli elementi del tutto, sì che essi restino ancora in parte commisti, e per di più siano (v. s. p. 593 n.) in tale costituzione quale è quella del nostro *cosmo*, e come mai permangano ancora delle mescolanze che sono proprie dell'azione dell'Amicizia, mentre invece l'Amicizia dovrebbe esserne scacciata completamente, essendo compiutamente vinta dalla Contesa (cfr. il parallelo con fr. 36).

questo frammento succede al primo stadio, e perciò non vi è più bisogno del processo descritto da A 30. Finalmente, in A 30; 53, disgiungendosi dalla massa centrale gli elementi (aria e fuoco), si formano immediatamente alla periferia le mescolanze del cielo, mentre nel fr. 35 tali mescolanze alla periferia sono impossibili, fino a che l'Amicizia non ha raggiunto tutto il suo potere e respinta del tutto la Contesa, condizione in cui non si può avere che lo *sfero* e non il nostro mondo in cui è sempre la Contesa (v. s. p. 595). Così si riprova che è affatto impossibile introdurre il fr. 35 nel processo cosmico del nostro mondo, perchè esso appartiene alla descrizione di un mondo diverso, cioè il mondo dell'Amicizia.

L'Arnim si fonda anche (p. 22) sul fr. 71 (vv. 210-13 Stein), perchè in questi versi si dice che è l'*Amicizia* che produce gli esseri vitali esistenti *ora*, mentre, secondo l'Arnim, questo frammento dovrebbe riferirsi ad un mondo diverso (l'*ἐπικράτεια τῆς Φιλίας*), se fosse vera la teoria dei due mondi, l'uno opera dell'Amicizia, e l'altro (il nostro) della Contesa. Ma la sua opinione dipende sempre dal falso presupposto che l'Amicizia non possa avere azione alcuna se non nel periodo del suo predominio, mentre in tutti e due i mondi, e per ciò anche nel nostro, le azioni dell'Amicizia e della Contesa si intersecano, solo differendo in questo, che l'opera alternata d'ambedue va crescendo o digradando rispettivamente in ciascuno. Per Empedocle infatti il mondo sorge, come abbiamo già detto, in uno stadio di un certo equilibrio delle due forze, e l'Amicizia nel nostro cosmo ancora lotta a riparare la disgregazione prodotta dalla Contesa. Infatti, oltre che nei fr. citati altrove (20; 109), ancor meglio nel fr. 22 è spiegata l'interferenza dell'azione delle due attività, in modo da rendere immaginosamente questa specie di equilibrio che si verifica nel nostro mondo. Così pure cade anche l'osservazione dell'Arnim (p. 22), che cioè Aristotele (*Metaph.* III 4, 1000 *a* 24 *τίθησι* [Emp.] *μὲν γὰρ ἀρχήν τινα αἰτίαν τῆς φθορᾶς τὸ Νεῖκος· δόξειε δ' ἂν οὐθὲν ἧττον καὶ τοῦτο γεννᾶν ἔξω τοῦ ἑνός· ἅπαντα γὰρ ἐκ τούτου τἆλλα ἐστὶ πλὴν ὁ θεός*) proverebbe solo che la Contesa è causa della pluralità, e perciò dell'origine del mondo, " aber Aristoteles würde sich ganz anders ausgedrückt haben, wenn Empedokles Lebenwesen *unmittelbar* durch Entmischung und durch die Thätigkeit des

νεῖκος hätte entstehen lassen „. Si potrebbe contrapporre che Aristotele indica addirittura con *γεννᾶν* l'azione del *Νεῖκος*, ciò che del resto è in certo modo giustificato dal fr. 22, 9. Ma in verità nessuno dice che gli esseri debbano essere generati *direttamente* (*unmittelbar*) dalla Contesa: è infatti sempre l'Amicizia che produce le mescolanze organiche, anche nel periodo (il nostro mondo) in cui l'Odio è nel suo crescere (*ἐπικράτεια τοῦ Νείκους*); solo più rapida è la dissoluzione, e tanto meno perfetta è la mescolanza quanto più la Contesa estende il suo dominio.

Così pure l'Arnim certo erra quando cerca di collocare il fr. 62 nella medesima zoogonia a cui appartengono i fr. 57 sgg. p. 24: " der *οὐλοφυὴς τύπος* ist der menschliche Rumpf, dessen Vereinigung mit den ebenfalls einzeln entstandenen Gliedern die Liebe vollzieht „. Ma il fr. 61 mostra che già dalle membra sorte separate e poi congiunte (fr. 59) risultavano *tronchi con membra*: così pure è in fr. 60. Per di più, in A 72 non appare punto che queste membra si uniscano agli *οὐλοφυεῖς τύποι*, ma che questi formano un periodo a parte: finalmente Simplicio, citando il fr. 62 (v. s. p. 581 sg.), considera lo sviluppo delle membra come una divisione ulteriore avvenuta in questi *οὐλ. τ.* e non come un'unione di membra appiccicatesi dall'esterno ad un tronco.

Resta dunque stabilito che Empedocle ammette due periodi o processi cosmici, i quali comprendono entrambi due stadi, cioè il mondo dell'Amicizia e lo *sfero*, nel periodo dell'Amore, il mondo della Contesa e la dissoluzione degli elementi, nel periodo dell'Odio, e che di questi due mondi il presente è il mondo della Contesa.



APPENDICE III

Lo stadio della dissoluzione degli elementi e il fr. 26 *a*.

1. I versi che nel Diels formano il fr. 27 sono citati da due fonti, da Plutarco e da Simplicio. È opportuno riferire le due citazioni, perchè da esse si ricaverà che non si tratta di un frammento solo, ma di due frammenti diversi.

Plut. *de fac. lun.* 12 p. 926 D: ὅρα ... μὴ ... διάλυσίν τινα κόσμου φιλοσοφῇς, καὶ τὸ Νεῖκος ἐπάγῃς τὸ Ἐμπεδοκλέους τοῖς πράγμασι, μᾶλλον δὴ τοὺς παλαιοὺς κινῇς Τιτᾶνας (1) ἐπὶ τὴν φύσιν καὶ Γίγαντας καὶ τὴν μυθικὴν ἐκείνην καὶ φοβερὰν ἀκοσμίαν καὶ πλημμέλειαν ἐπιδεῖν ποθῇς ⟨θεὶς⟩ χωρὶς τὸ βαρὺ πᾶν καὶ χωρὶς τὸ κοῦφον,

ἔνθ' οὔτ' Ἠελίοιο διείδεται [da Simpl., codd. δεδίττεται] [ἀγλαὸν εἶδος
οὐδὲ μὲν οὐδ' αἴης λάσιον μένος [codd. γένος] οὐδὲ θά- [λασσα [fr. 26 *a*],

---

(1) Anche Proclo *in Plat. Parm.* p. 659 ed. Stallb., ἐνταῦθα γὰρ τὸ Ἐμπεδόκλειον Νεῖκος καὶ ὁ γιγαντικὸς πόλεμος, ἐκεῖ δὲ ἡ Φιλία καὶ ἡ ἕνωσις καὶ ἡ ἑνοποιὸς τῶν ὅλων θεός, ricorda la gigantomachia come corrispondente alla lotta fra gli elementi in Empedocle; vedi anche Cornutus *epidr.* 17, citato in nota a fr. 123: perciò è assai probabile che l'accenno fosse già in Empedocle. Tale allegoria è antica, vedi infatti

ὥς φησιν Ἐ., οὐ γῆ θερμότητος μετεῖχεν, οὐχ ὕδωρ πνεύματος, οὐκ ἄνω τι τῶν βαρέων, οὐ κάτω τι τῶν κούφων, ἀλλ' ἄκρατοι καὶ ἄστοργοι καὶ μονάδες αἱ τῶν ὅλων ἀρχαί, μὴ προσιέμεναι σύγκρισιν (1) *ἑτέρου πρὸς ἕτερον, μηδὲ κοινωνίαν, ἀλλὰ φεύγουσαι καὶ ἀποστρεφόμεναι, καὶ φερόμεναι φορὰς ἰδίας καὶ αὐθάδεις, οὕτως εἶχον... ἄχρις οὗ τὸ ἱμερτὸν ἧκεν ἐπὶ τὴν φύσιν ἐκ προνοίας Φιλότητος ἐγγενομένης καὶ Ἀφροδίτης καὶ Ἔρωτος, ὡς Ἐ. λέγει καὶ Παρμενίδης καὶ Ἡσίοδος.*

SIMPL. *Phys.* 1183, 28 *Εὔδημος* [fr. 71 Sp.] *δὲ τὴν ἀκινησίαν ἐν τῇ τῆς Φιλίας ἐπικρατείᾳ κατὰ τὸν Σφαῖρον ἐνδέχεται, ἐπειδὰν ἅπαντα συγκριθῇ·*

Ἔνθ' οὔτ' Ἠελίοιο διείδεται ὠκέα γυῖα,

SCHOL. HOM. B (a *Υ* 67), in cui l'allegoria degli elementi contrari (*τὸ ξηρὸν τῷ ὑγρῷ καὶ τὸ θερμὸν τῷ ψυχρῷ μάχεσθαι καὶ τὸ κοῦφον τῷ βαρεῖ*, cfr., sotto, il testo di Plutarco e ANAX. fr. 10 p. 403, 23 sgg.): considerati come gli dèi in lotta, come pure quella di Apollo = Sole (cfr. EMP. A 23); di Efesto = fuoco (cfr. fr. 96); di Afrodite = *ἐπιθυμία* (cfr. fr. 21, 8); e di Era = Aria (cfr. fr. 6 e A 23), è posta in relazione con Teagene di Reggio (*flor.* 530-520 av. Chr.), da cui è possibile abbia attinto Empedocle. Vedi anche ivi *ὁμοίως δὲ καὶ πᾶσι τοῖς στοιχείοις, ἐξ ὧν τὸ πᾶν συνέστηκεν, ὑπάρχειν ἐναντίωσιν, καὶ κατὰ μέρος μὲν ἐπιδέχεσθαι φθορὰν ἅπαξ, τὰ πάντα δὲ μένειν αἰωνίως*, cfr. EMP. A 33.

(1) Le parole *μὴ προσιέμεναι... καὶ αὐθάδεις* sono ommesse dal Diels nella citazione (p. 236), ma a torto, perchè *μὴ προσιέμεναι σύγκρ.*, concorda con fr. 35, 6 *θελημὰ συνιστάμενα ἄλλοθεν ἄλλαι*, fr. 22, 5 sg., e 21, 8 *ἐν Φιλότητι ἀλλήλοισι ποθεῖται*, esprimendo il testo di Plutarco il momento opposto a quello descritto in questi versi citati, ciò che conferma l'attendibilità di Plutarco. Così pure *φεύγουσαι καὶ ἀποστρεφόμεναι καὶ φερ. φορ. ἰδίας καὶ αὐθάδεις*, ricorda fr. 26, 6 *φορούμενα Νείκεος ἔχθει* (cfr. 20, 5; 22, 6 sgg.). Del resto che gli elementi debbano essere agitati da un moto incomposto nel periodo della loro dissoluzione, abbiamo veduto sopra, p. 592 n. 1, cfr. *infra*, p. 606. Vedi anche, per un ulteriore elemento empedocleo, nella frase che segue a queste del testo di Plutarco (prima di *ἄχρις οὗ τὸ ἱμερτόν...*), la mia n. *infra* a p. 608, n. 2, frase che non è nel testo del Diels ed ho ommessa, per ora, perchè riescirà più chiara quando avremo veduto i corrispondenti luoghi platonici a cui essa allude.

ἀλλ' ὥς φησιν

> οὕτως Ἁρμονίης πυκινῷ κρύφῳ ἐστήρικται
> Σφαῖρος κυκλοτερὴς μονίῃ περιηγέι γαίων.

Il passo di Plutarco è già stato tradotto sopra (p. 222), quello di Simplicio dice: " Eudemo intende il periodo dell'immobilità (v. s., p. 592, n. 1) nell'imperio dell'Amicizia, rispetto allo sfero, quando tutti gli elementi sono uniti:

> ' ivi non più del sole si scorgono l'agili membra... [fr. 27, 1] ';

ma, come dice [Emp.]:

> ' così sta saldo, nei fitti ricetti dell'Armonia,
> lo Sfero ritondo che della sua avvolgente solitudine gode '
> [fr. 27, 3 sg.].

Come si vede, il primo verso è comune ad ambedue le citazioni, ma appare in Plutarco ed in Simplicio con lezione diversa nell' ultima parte, ed il secondo verso, che Plutarco cita, può bene inserirsi fra il primo e il secondo della citazione di Simplicio, ma gli ultimi due, oltre che mancano nel testo di Plutarco, non converrebbero affatto allo stadio che egli descrive, che è l'opposto di quello a cui si riferisce Simplicio; poichè Plutarco descrive lo *stadio della dissoluzione degli elementi* (1), Simplicio invece parla dello *sfero*.

Senonchè la testimonianza di Plutarco fu messa in dubbio, particolarmente perchè vi si accenna a quella differenza di peso fra gli elementi, che a torto si volle esclusa da Empedocle (2): donde l'illazione che Plutarco abbia riferito allo stadio della dissoluzione degli elementi quei versi che Simplicio, a ragione, cita in proposito dello sfero, e da ciò pure

---

(1) A questo medesimo stadio allude ARISTOTELE in *De caelo*, II 13, 295 *a* 30 ὅτε γὰρ τὰ στοιχεῖα διειστήκει χωρὶς ὑπὸ τοῦ Νείκους (v. s., p. 563 n.), cfr. *Met.* I 4, 985 *a*, 24 (= A 37) ὅταν μὲν γὰρ εἰς τὰ στοιχεῖα διίστηται τὸ πᾶν (cioè, l'universo, non *lo sfero* = τὸ ἕν) ὑπὸ τοῦ Νείκους, τό τε πῦρ εἰς ἓν συγκρίνεται καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων ἕκαστον.

(2) Vedi su ciò Appendice I § 4, p. 526 sgg.

l'unione dei quattro versi in un sol tutto, sì da formare l'unico fr. 27 (= 135-138 Stein) (1).

Però da quanto sappiamo ormai, non vi è nulla in questo testo di Plutarco che disconvenga alla dottrina empedoclea; anzi le notizie che egli ci dà in questo passo sono utilissime a ricostruirne alcuni punti, e s'armonizzano con i frammenti di Empedocle e le attestazioni di Aristotele (2). Per di più non è prudente nè giusto accettare solo l'attestazione di Simplicio e rifiutare quella di Plutarco, quando possono essere, e sono in realtà, tutte e due vere. Empedocle infatti usa ripetere uno o più versi, che meglio gli siano piaciuti, trattando del medesimo argomento (3) o di argomenti affini (4);

---

(1) Così lo Stein e il Diels, la cui opinione è ormai accettata da tutti. Il Mullach (v. 169 sgg.), seguendo in gran parte il Karsten, divideva (frapponendovi i versi 170-175) il primo verso citato da Simplicio (correggendo arbitrariamente *γυῖα* in *κῆλα*) dagli altri due che nella citazione di Simplicio son dati come appartenenti alla medesima descrizione (anche in 175 corregge a torto *κρύφῳ* in *κύτει*), e fa precedere i due versi citati da Plutarco dall'emistichio *σφαῖρον ἔην*, come se lo stadio che Plutarco descrive (I stadio), succedesse immediatamente allo sfero (III stadio), ciò che è falso; i vv. 171 e 174 poi sono ricostruiti dal testo in prosa di Plutarco:

Ἔνθ' οὔτ' ἠελίοιο διείδεται ὠκέα κῆλα. 169

* * *

(σφαῖρον ἔην) 170
χωρὶς πᾶν τὸ βαρὺ χωρίς τε τὸ κοῦφον (ἔθηκε)·
ἔνθ' οὔτ' ἠελίοιο δεδίσκεται ἀγλαὸν εἶδος,
οὐδὲ μὲν οὐδ' αἴης λάσιον δέμας, οὐδὲ θάλασσα.
πᾶν ἐχθρὸν γὰρ ἔην ἠδ' ἄστοργον καὶ ἄκρητον.

* * *

Οὕτως ἁρμονίης πυκινῷ κύτει ἐστήρικται 175
σφαῖρος κυκλοτερὴς μονίῃ περιηγέι γαίων.

(2) V. s., p. 593 sg.

(3) Cfr. 17, 34 = 21, 13 = 26, 3; 17, 29 = 26, 1 (eccetto la finale del verso *περιπλ. χρόνοιο* invece di *περιπλ. κύκλοιο*); fr. 21, 10, sgg., cfr. fr. 23, 6 sgg.; fr. 13, cfr. 14 e 17, 32; fr. 27, 4 = 28, 2; fr. 28, cfr. 29, 3; 35, 7 = 35, 16; 17, 7 sg., 26, 5 sg. = 17, 7 sg.; 17, 9 sgg. = 26, 8 sgg.

(4) Fr. 29, 1 sg. = 134, 2 sg. (eccetto la finale *γεννήεντα* in 29, 2 invece di *λαχνήεντα* in 134, 3) ed anche 21, 10 sgg., 23, 6 sgg.

ora quali punti corrispondenti fra loro abbiano lo stadio della dissoluzione degli elementi e quello dello sfero abbiamo mostrato altrove (1). È dunque affatto naturale che Empedocle abbia ripetuto nella descrizione di entrambi uno o due versi, accompagnandoli poi ad altri che distinguessero nettamente i due argomenti che voleva trattare, come ha fatto nei fr. 29 e 134. Ed infatti la stessa diversità di lezione del primo verso, che in Plutarco finisce con *ἀγλαὸν εἶδος* e in Simplicio con *ὠκέα γυῖα*, prova che abbiamo due frammenti distinti, in cui Empedocle, replicando una formula che gli è cara, l'ha variata, come ama fare talvolta. Sarebbe del resto singolare che dello stadio della dissoluzione degli elementi, di cui Empedocle non poteva non parlare, ed a cui accenna brevemente nei passi citati a p. 594, non ci fosse pervenuta nessuna descrizione, pur essendo uno dei punti più importanti e notevoli della sua teoria. Si noti pure che Lucrezio imitando questi versi, V, 432:

> *Hic neque tum solis rota cerni* lumine largo
> *altivolans poterat nec magni sidera mundi*
> *nec mare nec caelum nec denique terra neque aer...*
> *sed nova tempestas quaedam molesque coorta*
> *omne genus de principiis,* discordia *quorum*
> *intervalla vias conexus* pondera plagas
> *concursus motus turbabat proelia miscens...*

sembra avere avuto sott'occhio ambedue i luoghi empedoclei, e averne frammisti elementi comuni. Infatti " *solis rota* lumine largo „ (Lucr. v. 432) piuttosto conviene con *ἀγλαόν εἶδος* della citazione plutarchea, che con *ὠκέα γυῖα* di Simplicio, e comune alla descrizione di Plutarco è il moto incomposto delle sostanze che anche Lucrezio descrive. Mentre poi allo sfero fanno pensare le mescolanze degli elementi dissimili, che formano la *moles* di cui parla Lucrezio.

È interessante poi osservare che, con la ripetizione di questi versi, si ha un curioso parallelismo di coppie simili per i frammenti che si riferiscono allo sfero; cioè 27, 1 sg.

---

(1) V. s., p. 221.

= 26 *a*, 1 sg.; 28, 2 = 27, 4; 28 = 29, 3 (anche qui l'espressione è in qualche parte mutata); 29, 1 sg. = 134, 2 sg., parallelismo che fu probabilmente voluto dall'autore stesso.

Resta dunque provato che i due frammenti sono fra loro distinti e debbono essere conservati entrambi e non fusi in un sol tutto.

2. Per bene intendere il passo di Plutarco bisogna però ricordare che Empedocle indica con *ἥλιος* (sole) e *αἶα* (1) = *γῆ* = *χθών* (terra) tanto *l'elemento omonimo* (sole = fuoco 71, 2; 21, 3; *γῆ* 17, 18; (*αἶα* 21, 6); 85; *χθών terra, elemento*, 37) come la *terra* e il *sole* considerati quali *corpi cosmici* (2), con la loro particolare struttura e forma (fr. 40; 56; 38, 1 (*ἡλίου ἀρχήν*); 38, 3; 48; 55; 39, 1). Nel nostro frammento (26 *a*) si tratta certamente del sole e della terra considerati come corpi cosmici, come indica *ἀγλαὸν εἶδος* e più chiaramente *λάσιον μένος*. Ed è probabile che anche *θάλασσα* fosse accompagnato da qualche specificazione maggiore (cfr. *πολυκύμων* fr. 38, 3) e forse da un intero verso, come in Ovidio (*Metam.* I, 14, cfr. s. p. 222). Anche l'aria atmosferica era probabilmente ricordata, per quel parallelismo che Empedocle ama. E come nel fr. 27, negli ultimi due versi, è indicata l'unità e l'immobilità dello sfero (cfr. anche 27 *a*), così il testo di Plutarco ci mostra che, in seguito, il fr. 26 *a* doveva chiudersi con qualche verso che descrivesse il moto incomposto degli elementi in questo stadio del ciclo cosmico (3).

---

(1) Anzi *αἶα* qui, data l'espressione *λάσιον μένος* (v. n. a fr. 27, 2), non può indicare che la terra, come formazione cosmica.

(2) Così *θάλασσα* (mare) *come elemento = acqua* in fr. 22, 1 e *θάλασσα = mare* in fr. 55, cfr. fr. 38, 3 *πόντος πολυκύμων*.

(3) Cfr. anche ciò che osserveremo in seguito (p. 606) col confronto di Platone. Il Karsten, lo Stein ed il Mullach, dal testo di Plutarco, hanno ricavato il versiciattolo incompiuto *χωρὶς πᾶν τὸ βαρὺ χωρίς τε τὸ κοῦφον*, che giustamente il Diels chiama *elumbem*, e che non farebbe onore ad Empedocle. *Κοῦφον* e *βαρύ* non si trovano in Empedocle nè nel testo di Anassagora: essi, come abbiamo visto (v. s., p. 527 sg.), si servono invece delle espressioni più comuni e poetiche

Quanto al fr. 27, solo come congettura si può ammettere che dopo il primo verso, riferito da Simplicio, seguisse anche il secondo della citazione plutarchea, ma è congettura probabile, credo dunque che in ciò si possa conservare il testo dello Stein e del Diels. Ciò che invece non è punto certo è che immediatamente dopo il secondo verso venissero il 3° e il 4°. Sarebbe anzi assai singolare che Simplicio avesse saltato un solo verso, mentre l'ommissione è assai probabile se si trattava di un intero gruppo di versi, pure appartenenti alla medesima descrizione, che Simplicio avrebbe potuto assai naturalmente tralasciare per brevità, accontentandosi solo, per il suo intento, di enunziare il principio ed il fine della descrizione empedoclea. Del resto è sommamente improbabile che Empedocle ommettesse l'aria fra le sostanze che entrano nell'armonica mescolanza dello sfero (1), ed anche in Lucrezio l'aria è ricordata. Perciò ho creduto opportuno porre, fra il 2° ed il 3° verso, una lacuna di cui non è possibile determinare l'estensione.

8. Lo studio ora fatto del fr. 26 *a* ci dà modo di mettere in luce un'imitazione platonica nel *Timeo*, tanto più interessante

---

ἀραιόν e *πυκνόν* usate anche da Platone (v. *infra*, p. 606) come sinonimi di pesante e di leggero, benchè tutti e tre non ammettano il vuoto. Del resto Empedocle stesso ha detto *νόμῳ ἐπίφημι καὶ αὐτός* (9, 5). Più consono all'uso empedocleo risulterebbe forse perciò il verso se così composto: *πλάζεται ἄνδιχ' ἀραιὰ καὶ ἄνδιχα πάντα τὰ πυκνά* (cfr. *πλάζεται ἄνδιχ' ἕκαστα* 20, 5; 21, 7, dove appunto è indicata la condizione degli elementi nell'imperio del *Νεῖκος*, 57, 2; 104). È possibile che siano una citazione di Empedocle le parole *ἄστοργοι καὶ ἄκρητοι* (v. 144 St.).

(1) Le sostanze primeve sono sempre ricordate tutte quattro insieme, cfr. fr. 6, e particolarmente 17, 18 sg. *che indicano appunto lo stadio dello sfero*, vedi anche 21, 3 sgg., 22, 2; 71, 2 sg.; 109, 1 sg.; 115, 9 sg. (cfr. anche l'enumerazione, in 38, 2 sgg., delle parti del cosmo). Naturalmente non si deve tener conto del caso di speciali strutture organiche, come le ossa, v. fr. 96, in cui un elemento manca (vedi invece fr. 98 in cui è descritta la composizione della carne e del sangue), ma nello sfero sono certo tutte le sostanze.

inquantochè, dal confronto, le due dottrine riesciranno a vicenda chiarite.

Platone (*Timeo* 19 p. 52 D sgg.) prima di discorrere della forma geometrica degli elementi, così dice della loro essenza anteriore alla genesi cosmica [trad. Fraccaroli, p. 260]:

" Questo pertanto è il discorso ragionato che posso dare sommariamente del mio pensiero, cioè che vi era l'essere, il luogo [χώρα] e la generazione, tre cose tripartitamente, *anche prima che fosse il mondo* [*καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι*], e che la nutrice della generazione [*γεννήσεως τιθήνη*] irrigata e affocata e ricevendo in sè anche le *forme della terra e dell'aria* e tutte le altre passioni che a queste conseguono (1), appariva a vedersi svariatissima [*παντοδαπὴν μὲν ἰδεῖν φαίνεσθαι*, cfr. Emp. 21, 7 *ἐν δὲ Κότῳ διάμορφα καὶ ἄνδιχα πάντα πέλονται*], e poichè era piena di potenze nè omogenee nè equilibrate [*μήθ' ὁμοίων δυνάμεων* (cfr. Emp. A 48, e n. a fr. 17, 28] *μήτ' ἰσορρόπων*], in nessuna parte di sè stava in equilibrio anzi disegualmente sobbalzando [*ἀνωμάλως πάντῃ ταλαντουμένην*, cfr. Empedocle, fr. 17, 19 *Νεῖκος ... ἀτάλαντον ἁπάντῃ*, della posizione opposta dello *sfero*], era scossa essa stessa da loro e movendosi alla sua volta le scoteva: le cose mosse poi, altre di qua altre di là separandosi continuamente venivano trasportate [*ἄλλα ἄλλοσε ἀεὶ φέρεσθαι διακρινόμενα* v. Emp. 17, 8 *ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα Νείκεος ἔχθει* cfr. s. p. 600 n., 1] come nella mondatura del grano, quando scosse e ventilate dal crivello e dagli altri strumenti, le parti dense e gravi da una banda, e le rare e leggere vanno ad accumularsi in un altro posto [*τὰ μὲν πυκνά, καὶ βαρέα, ἄλλῃ, τὰ δὲ μανὰ καὶ κοῦφα εἰς ἑτέραν ἵζει φερόμενα ἕδραν*, cfr. Plut. c. s. p. 599 *χωρὶς πᾶν τὸ βαρύ...*, v. anche p. 604 n. 3]. Così avveniva allora di quelle quattro specie scosse dalla recettrice, mentre si moveva essa stessa come uno strumento scotitore, che cioè le parti più diseguali si separavano fra loro moltissimo [*τὰ μὲν ἀνομοιότατα πλεῖστον αὐτὰ ἀφ' αὑτῶν ὁρίζειν*, cfr. Emp. 22, 6

---

(1) *καὶ ὅσα τούτοις ἄλλα πάθη ξυνέπεται*; cfr. similmente Emp. 17, 28 *πάρα δ' ἦθος ἑκάστῳ*, v. n. ivi.

ἐχθρὰ δ' ἃ πλεῖστον ἀπ' ἀλλήλων διέχουσι μάλιστα], e le più simili si stipavano insieme (1): per il che occupavano un luogo le une diverso *dalle altre fin da prima che si generasse di esse l'universo ordinato* [*διακοσμηθέν*]. Ed effettivamente prima di questo tutte le cose stavano tra di loro fuor di ragione [*ἀλόγως*] e di misura; ma quando ⟨Dio⟩ cominciò ad ordinare l'universo, *il fuoco dapprima e la terra e l'aria e l'acqua, che avevano bensì qualche orma di sè, ma erano per altro in quella condizione in cui è naturale si abbia a trovare qualsiasi cosa ove manchi Dio,* queste cose, ⟨dicevo⟩ che erano allora in tale stato, egli dapprima le fregiò di forme e di numeri „.

Come si vede dunque anche in Platone, *in uno stadio anteriore alla generazione del mondo,* i quattro elementi (nella loro prima condizione) sono separati tra di loro, *uniti i simili con i simili, e disordinatamente mossi*, anzi, appunto in ragione di questo moto, sono disgiunti gli elementi *pesanti dai leggeri.* La somiglianza delle *due* dottrine si può dire dunque grandissima, e notevoli sono pure i confronti particolari di forma e di sostanza che ho indicati nel testo. E tale somiglianza è tanto più singolare in quanto che, sia nel mito orfico (2), da cui derivano le prime cosmogonie dei filosofi greci, come in Anassagora (cfr. fr. 1 *ὁμοῦ πάντα ἦν*) ed in Democrito (3), non vi è alcuna separazione degli elementi simili prima della genesi cosmica, anzi questa separazione è il primo atto della cosmogonia: ed in Anassagora si produce (fr. 12; 13) per opera del *Νοῦς*, che corrisponde al demiurgo platonico.

---

(1) *Τὰ δ' ὁμοιότατα πάλιν εἰς ταὐτὸ ξυνωθεῖν*, cfr. Emp. 22, 3 sg. *ὅσα κρᾶσιν ἐπαρκέα μᾶλλον ἔασιν, Ἀλλήλοις ἔστερκται ὁμοιωθέντ' Ἀφροδίτῃ*; 21, 8: *σὺν δ' ἔβη ἐν Φιλότητι καὶ ἀλλήλοισι ποθεῖται.*

(2) Al mito orfico alludono forse *le forme della terra e dell'aria* di cui Platone parla in principio, cfr. sopra, p. 578, n. 4.

(3) Vedi su Democrito s. Appendice II, p. 560. Da Democrito è tolta probabilmente l'immagine del vanno, cfr. Democr. fr. 164; non è però escluso assolutamente che essa potesse essere già in Empedocle, che ama i paragoni tratti dalle arti o dalla vita comune, cfr. fr. 23; 33; 34 e 73; 93; 100; 101; 84, cfr. A 67.

Si noti pure che Platone dovette certamente forzare la sua teoria per introdurvi questo elemento empedocleo; giacchè anche ammettendo col Fraccaroli (1) (che con più acume di ogni altro si è occupato di questo punto così discusso del *Timeo*) che l'immissione della materia nello spazio e la fecondazione della *χώρα* sia la prima generazione, anteriore alla genesi del mondo, non si vede come potessero esistere le forme dell' aria, della terra e degli altri due elementi prima che Dio le *fregiasse di forme e numeri*, dal momento che gli elementi nel *Timeo* esistono appunto come forme e delimitazioni geometriche (2).

---

(1) Vedi op. cit., p. 98 sgg. Secondo il GOMPERZ II p. 606, il passo da noi studiato, e quelli che vi si riconnettono (38 B e 30 A) e svolgono la medesima teoria, costituiscono forse la maggiore difficoltà di tutto il *Timeo*.

(2) Anche in p. 48 B si parla " della natura del fuoco e dell'aria e della terra, quale era prima della generazione del mondo „ e questa condizione in p. 88 (cfr. Fraccaroli n. p. 377, 1) si paragona a quella del corpo privo d'intelligenza. A questi passi allude certamente PLUTARCO (v. s. p. 600 n. 1) in *de fac. lun.* 12 *οὕτως εἶχον* [*αἱ ἀρχαί*], *ὡς ἔχει πᾶν, οὗ θεὸς ἄπεστι, κατὰ Πλάτωνα, τουτέστιν, ὡς ἔχει τὰ σώματα, νοῦ καὶ ψυχῆς ἀπολιπούσης*. Ed anche in Empedocle le parti del corpo, quando domina in esso la Contesa, *πλάζεται ἄνδιχ' ἕκαστα* (fr. 20, 5), come gli elementi nel corrispondente stadio cosmico. Anche in questo dunque è chiaro il parallelo con Empedocle, e si vede come Plutarco nel passo studiato sopra (p. 599 sgg.) ne abbia conservati esattamente i dati. Nell'ultimo luogo di Platone, citato in questa nota, parrebbe che egli volesse correggere la dottrina empedoclea, perchè considera questo moto naturale come salutare; ed infatti in Empedocle, cooperando la Contesa all' esistenza del mondo e allo stesso ricambio della vita, la sua azione non è del tutto, come dovrebbe essere, nefasta, donde le obiezioni di Aristotele (v. s., p. 334; 597 sg.). Se non che Platone s'impiglia di nuovo in un'altra difficoltà, cioè di spiegare come la natura, di per sè, possa avere una tendenza evidentemente razionale (cfr. 89 A), mentre ciò che è razionale dovrebbe essere solo opera della divinità e dell'anima: tanto più che altrove egli considera l'elemento naturale come causa dell'imperfezione del mondo. Anzi si può dire che Empedocle è, a suo modo, più logico; perchè, facendo consistere egli la perfezione non nel mondo, ma nell'unità armonica dello *sfero*, la Contesa, pur cooperando

E non meno ardua è la spiegazione di quel moto incomposto e disordinato che si comunicano vicendevolmente la *recettrice* e la materia. Perchè ciò che ha moto ha anche anima, per Platone; dunque apparentemente la materia dovrebbe avere un'anima, ma d'altra parte questo moto avviene *ἀλόγως καὶ ἀμέτρως*, mentre la razionalità è l'essenza dell'anima.

Queste difficoltà sono certo congiunte a problemi immanenti nella filosofia, cioè la spiegazione dell'origine del male e dell'imperfezione nel mondo (v. s. p. 131 sg.), ed alla posizione dualistica del sistema platonico, in cui è sempre imperfetto il rapporto fra materia e forma, e inesplicabile l'esistenza distinta di ambedue (v. s. p. 164): ma in questo passo le difficoltà sono assai più gravi che altrove nelle opere platoniche. Però se si bada, per mezzo del confronto con Empedocle le difficoltà, se non si risolvono, almeno si spiegano. In Empedocle la separazione degli elementi fra di loro e la loro esistenza innanzi la genesi cosmica, non offre nessuna difficoltà, perchè gli elementi hanno loro qualità distinte e una realtà a sè, indipendentemente da ogni atto generativo (1). Per di più il loro moto incomposto è prodotto dalla Contesa, e corrisponde appunto alla funzione di questa forza. Ora a Platone era rimasta in mente, per il suo valore poetico e immaginoso, questa concezione empedoclea, e la ritenne nel suo dialogo, senza riescire a far sparire tutte le difficoltà che risultavano dalla differente concezione del sistema dell'Agrigentino.

D'altra parte, l'avere accettata in questo punto, in massima, la figurazione di Empedocle, proviene da ragioni anche più profonde. Anzitutto la variazione introdotta da Empedocle nel mito cosmogonico del caos orfico (v. s. p. 222 sg.), muoveva da un elemento pitagoreo, che anche a Platone doveva esser

---

all'esistenza del mondo, non ha per ciò alcuna azione veramente benefica, ma anzi dannosa, perchè ostacola la formazione dello sfero. Che Platone si ricordi di Empedocle in questo passo, è provato anche da 88 E, ove *πόλεμος* è usato come *νόσος*, precisamente come *Ἔρις* in fr. 20, 4.

(1) Cfr. n. ad A 48; V. Emp. fr. 7.

caro. Infatti prima dell'azione della divinità benefica (l'*Amicizia* per Empedocle, il *demiurgo* per Platone) non era spiegabile la mescolanza che, pur incomposta, è sempre un principio di aggregamento e di vita; donde tanto Empedocle come Platone, fanno che gli elementi nello stadio in cui l'attività ordinatrice non opera siano disgiunti, e differiscono in ciò anche da Anassagora. Per di più, non ostante questa affinità di tendenze pitagoriche, nel passo citato del *Timeo* è certo un'intenzione polemica contro Empedocle. Platone infatti vuol mostrare che gli elementi non si possono considerare come pura materia per sè stante, ma solo concepibili, nella loro effettività, come rapporti geometrici, carattere questo che in Empedocle mancava affatto (1). Platone dunque volle, come Pindaro, *ξυνὸν διορθῶσαι λόγον*, benchè poi non vi sia riescito, se non involgendosi in difficoltà non minori. A ciò si aggiunga che l'idea di una creazione del mondo e della materia dal nulla, è contraria al realismo immanente nella coscienza greca, ed anche Platone non la segue. Finalmente, il dualismo del bene e del male è (sebbene sotto diversa forma) comune a Platone e ad Empedocle, donde più volte l'essenza mitica della Contesa velatamente riappare nell'opera platonica e nel *Timeo* stesso. Queste considerazioni ci aiuteranno a spiegare meglio alcuni problemi inerenti alla costruzione cosmica del *Timeo*. Infatti il Fraccaroli ha bene avvicinato (p. 113) il moto che la *recettrice* e la materia si comunicano, all'effetto dell'*ἀνάγκη* platonica (p. 48 A) e all'*εἶδος τῆς πλανωμένης αἰτίας* (p. 48 A); ma noi sappiamo che questa *necessità* e questa *causa erratica*, inerente alla materia e che il demiurgo non può interamente far sparire, sono affatto simili al *Νεῖκος* di Empedocle, contro cui lotta la *Φιλία*, ed appunto in questo rapporto spiegheremo molti luoghi del *Timeo* di difficile esegesi. Infatti in *Timeo* p. 30 A, il *demiurgo* conduce dal disordine all'ordine " tutto ciò che non posava, ma si muoveva disordinatamente " e ciò fece " per quanto era possibile (*κατὰ δύναμιν*) ", eserci-

(1) Vedi infatti lo stesso motivo polemico nel passo delle *Leggi* che costituisce la testimonianza A 48.

tando presso a poco la stessa azione dell'*Amicizia* nel fr. 35, allorchè essa produce il mondo che sorge nel periodo del suo predominio. Così pure (in 48 A) si parla della " generazione di questo mondo, mista di un contemperamento di necessità e d'intelligenza ... ,, osservando che " dalla necessità soggiogata della persuasione assennata [cfr. Emp. fr. 116] fu costituito l'universo ,, nel quale la πλανωμένη αἰτία, *per sua natura coopera*, ed anche in Empedocle la Contesa coopera, in certo modo, alla costituzione del mondo (v. s., p. 597 sg.).

Anche altrove si riproducono posizioni comuni ad Empedocle, come in p. 88 DE (cfr. 57 C), dove si parla del moto congenito alla χώρα, per cui gli elementi si disgiungono e si separano, i simili dai simili, ed in 58 C, ove si tocca di quell'attrazione dei simili e della loro separazione nello spazio che anche Empedocle ammette. Finalmente la χώρα che ha, come abbiamo veduto, una funzione assai simile al Νεῖκος nello stato della materia prima della creazione, è considerata (come il Νεῖκος, v. fr. 16) eterna e non soggetta a distruzione (p. 52 A) (1).

Naturalmente in Platone queste dottrine empedoclee sono alquanto trasformate, e in qualche punto la trasformazione importa una critica celata al sistema filosofico dell'Agrigentino, come nella supremazia assai maggiore che il principio benefico prende sull'elemento contrario; ma nè la fusione, nè le modificazioni sono tali che non si possano scorgere gl'influssi empedoclei, e sopratutto non son tali da fare sparire parziali inconseguenze con le teorie fondamentali di Platone (2).

(1) Simile è anche la teoria del *Timeo* (p. 57 E), che pone la quiete nell'uniformità e il movimento nella disformità, cfr. Emp. 21, 7 sg.; 22, 5 sgg.
(2) Vedi infatti la critica di Aristotele *De caelo* III 2, 300 *b* 16 sgg., cfr. I, 10, 280 *a* 28 sgg.



APPENDICE IV.

I. Empedocle ed il "Timeo" di Platone.
II. Empedocle ed Epicuro.

I.

Già più volte abbiamo dovuto segnare gl'influssi della dottrina d'Empedocle nell'opera di Platone, e particolarmente nel *Timeo* (1): sarà opportuno ora raccogliere quei passi del *Timeo* finora non studiati, nei quali si possano scorgere imitazioni o accenni empedoclei. Il *περὶ φύσεως* di Empedocle ed il *Timeo*, sono infatti i maggiori poemi cosmici della letteratura greca (2), ed è giusto titolo di gloria per Empedocle l'avere contribuito alla formazione di quell'opera platonica che tanta fortuna ebbe nella filosofia classica e medioevale.

Seguiremo, nell'esame del *Timeo*, lo stesso ordine del dialogo platonico.

Platone, in *Timeo* 23 D sg., accenna agli uomini, allevati da Atena, che ne ricevette il seme dalla terra e da Efesto. Il Fraccaroli (3), ricordando le poco pulite allusioni, che lo sco-

(1) Vedi particolarmente Appendice III § 3, p. 605 sgg.; cfr. s. p. 18; 191; 206; 392; 491; 535 n.

(2) Platone stesso chiama il *Timeo* un " inno dell'universo " nel *Crizia*, e sotto questa denominazione il retore Menandro, cp. 5, raccoglie anche il poema di Empedocle, cfr. A 23.

(3) P. 146 n.

liasta scorse in questo passo, conclude: " Noi potremo ritenere soltanto che nei due Dei sieno simboleggiati i due elementi primi di Parmenide..., la terra e il fuoco, e lasceremo a Proclo le sue fantastiche allegorie „. È probabile però che al ricordo platonico non sia estranea la teoria di Empedocle, che nel fr. 96 con Efesto indica il fuoco, unitosi con la terra a formare i primi organismi (cfr. anche fr. 62).

A p. 31 B sgg. si svolge la teoria del *δεσμός*, o legame proporzionale fra gli elementi, teoria che ha un'importanza assai notevole nella filosofia ellenistica (1), particolarmente per opera di Posidonio e dei Neoplatonici (v. s., p. 234 sg.). L'analogia con la dottrina di Empedocle (v. fr. 96; 98; cfr. fr. 32 sg.; A 78) è notevole, e si rileva anche in espressioni particolari, p. e. Plat. p. 31 B *δύω δὲ μόνω... ξυνίστασθαι τρίτου χωρὶς οὐ δυνατόν* (cfr. fr. 32 *δύω δέει ἄρθρον*, e fr. 33: 34) ... *δεσμῶν δ' ὁ κάλλιστος, ὃς ἂν αὑτὸν καὶ τὰ ξυνδούμενα ὅτι μάλιστα ἓν ποιῇ* (cfr. 20, 2; 22, 5, ecc.). Un accenno polemico ad Empedocle pare a me certo nelle parole molto discusse (32 B): *τὰ δὲ στερεὰ μία μὲν οὐδέποτε, δύο δὲ ἀεὶ μεσότητες ξυναρμόττουσιν* [cfr. anche 36 A]; perchè per Empedocle, nella costituzione delle ossa (fr. 96), s'uniscono solo *terra*, *acqua*, *fuoco*, e perciò non vi sono due termini medi (2). E l'intero passo " però Iddio in mezzo tra il fuoco e la terra ponendo acqua

---

(1) Vedi le belle ricerche di W. W. Jaeger, *Nemesios von Emesa — Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios* p. 90, 96 sgg. Il Jaeger ha messi in rilievo gli elementi eraclitei di questa dottrina, non però quelli empedoclei che sono importanti assai; perchè in Eraclito manca in realtà un termine medio nell'unione degli elementi, mentre questo è dato in Empedocle dall'armonia della *Φιλία* (cfr. 96, 4, *κόλλησιν*, 27, 3 *κρύφῳ*, fr. 87 *γόμφοις*; fr. 19 *σχεδύνην Φιλότητα*). Ancora si scorgono gl'influssi di questa teoria nel neoplatonismo di Pico della Mirandola, per cui l'uomo è " *nodus* et *vinculum* mundi „: cfr. Nemes. *π. φύσ. ἀνθρ.* p. 44 *καλῶς ὁ Μωυσῆς τὴν δημιουργίαν ἐκτιθέμενος τελευταῖον ἔφησε τὸν ἄνθρωπον γεγενῆσθαι... ὅτι νοητῆς γενομένης οὐσίας καὶ πάλιν ὁρατῆς ἔδει γενέσθαι τινὰ καὶ σύνδεσμον ἀμφοτέρων, ἵνα ἓν ᾖ τὸ πᾶν καὶ συμπαθὲς ἑαυτῷ.*

(2) Questo mio confronto spiega l'osservazione platonica, che fu già dagli antichi impugnata, come puoi vedere nella nota del Fraccaroli.

e aria, e disponendo queste cose tra di loro quanto era possibile [cfr. Emp. fr. 98, 1 (μάλιστα)] nella stessa proporzione, di guisa che come il fuoco sta all'aria, così stesse l'aria all'acqua, e come l'aria sta all'acqua, così l'acqua alla terra, collegò insieme e costituì il mondo visibile e tangibile „ non fa che render più razionale, ed estendere alla costituzione del mondo il processo che Empedocle aveva applicato ai corpi organici. La somiglianza con Empedocle continua nella frase φιλίαν τε ἔσχεν ἐκ τούτων (cfr. Emp. 21, 8), a cui segue immediatamente un nuovo accenno polemico, infatti Platone aggiunge: " così che costretto insieme in sè stesso divenne indissolubile [il mondo] da chiunque altro, fuorchè da colui che lo aveva collegato „; ove è evidente che Platone distingue la propria teoria da quella dell'Agrigentino, per cui, nel periodo della Contesa, il mondo armonicamente costituito dall'Amicizia è distrutto, per dissoluzione, dalla Contesa, mentre secondo Platone esso è eterno (cfr. n. ad A 29). Così pure in 41 A il Demiurgo stesso dice esser vero che " ciò che è legato può sciogliersi, ma ciò che è bene congiunto [ἁρμοσθέν cfr. Emp. fr. 71, 4; 107, 1] e sta bene, volerlo disciogliere è da malvagio „; dove bisogna ricordare che invece per Empedocle l'Amicizia, nel periodo del suo predominio distrugge il mondo per creare lo sfero (cfr. A 37; Aët. in A 52; cfr. p. 231 sg.).

Ancora, in 32 C, Platone osserva: " Quelle quattro cose [gli elementi] poi le consumò ciascuna per intero la costituzione del mondo „, ove è probabile l'allusione polemica ad Empedocle che, nel mondo dell'Amicizia (1), aveva lasciata una parte degli elementi inattiva (ἀργὴ ὕλη). E quando Platone considera poi l'impossibilità (p. 33 A) che alcunchè irrompa nel mondo e lo possa distruggere, si oppone probabilmente ad Empedocle, per cui la Contesa, che avvolge d'intorno lo *sfero* (17, 19), vi irrompe (fr. 30) e lo discioglie (2).

---

(1) V. sopra p. 564 sg., e cfr. A 47; l'allusione può essere in comune con gli atomisti, per i quali solo una parte della materia entrava nella struttura dei singoli mondi; però per essi non v'erano i quattro elementi, ma gli atomi, che son primitivi rispetto agli elementi e ad ogni cosa.

(2) Per Empedocle solo il tutto è indistruttibile, appunto perchè nulla vi è esterno che possa penetrarvi o in cui il

Già nei passi studiati sin ora, Platone si era in qualche punto servito di caratteri attribuiti da Empedocle allo sfero, per descrivere la costituzione del mondo: e così fa anche in 33 B sg., ove dice che il cosmo è ritondo (κυκλοτερές, cfr. EMP. fr. 27; 28), e omogeneo (ὁμοιότατον αὐτὸ ἑαυτῷ, EMP. fr. 29, 3 πάντοθεν ἴσος ἑαυτῷ); e privo di organi del senso (1), e di mani e di piedi (cfr. fr. 29, 2 οὐ πόδες...) e delle altre membra, di cui non ha bisogno (2).

È notevole poi che Platone osservi che l'anima cosmica non solo è nel mezzo e per tutto il corpo del mondo (come l'Amicizia nello sfero), ma che anche tutto intorno lo circonda (34 B καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυψε, cfr. 36 E), giacchè lo sfero è invece circondato dalla Contesa (fr. 17, 19). Questa intenzione polemica spiega il perchè della osservazione di Platone, che i commentatori (v. anche Fraccaroli *ad loc.*) vogliono generalmente intendere in senso figurato, mentre la stessa insistenza con cui l'autore ribatte la medesima espressione, prova che egli l'intendeva e voleva s'intendesse nel senso proprio.

E Platone aggiunge (34 B) che il mondo è φίλον ἱκανῶς αὐτόν αὐτῷ, appunto perchè egli stesso osserva nel Sofista (v. A 29), che per Empedocle l'universo è talvolta φίλον ὑπ' Ἀφροδίτης, talvolta πολέμιον αὐτὸ αὑτῷ διὰ Νεῖκός τι. Così pure chiama il mondo εὐδαίμων θεός, perchè nella dottrina empedoclea solo lo sfero è εὐδαίμων.

Una singolare analogia è anche fra l'Amicizia (Afrodite, Armonia) di Empedocle e l'anima cosmica di Platone (3) dove

---

tutto possa disciogliersi: v. EMP. fr. 14; 17, 32 sg. Cfr. l'espressione platonica περιϊστάμενα ἔξωθεν καὶ προσπίπτοντα ἀκαίρως λύει, καὶ νόσους [fr. 20, del microcosmo] γῆράς τε ἐπάγοντα φθίνειν ποιεῖ, dove è notevole περιϊστάμενα (v. EMP. 17, 19).

(1) V. XENOPHAN. fr. 24 οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει.

(2) Cfr. anche, con EMPEDOCLE fr. 27, 4 μονίῃ περιηγέι γαίων, PLAT. *Tim.* 34 A ἐν αὐτῷ περιαγὼν αὐτό (dove però si parla del movimento), e 33 B οὐρανὸν ἕνα μόνον ἔρημον, cfr. 27, 4. Ivi pure Platone chiama il mondo εὐδαίμων θεός, come Aristotele lo sfero di Empedocle (v. s. p. 141, n. 1).

(3) EMP. 17, 21; 134, 4 sgg.; cfr. PLAT. 37 A ἀόρατος ... λογισμοῦ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας ... κινουμένη διὰ πάσης ἑαυτῆς.

già appare quell'identificazione dell'Afrodite empedoclea con l'anima del mondo, che sarà poi, anche nel nome, in Plotino (1). E come in Empedocle, per Afrodite, gli esseri " hanno pensieri d'amore " *φίλα φρονέουσι* (17, 23, cfr. *φρήν* fr. 134), così, in Platone, dall'anima cosmica proviene tutto quanto è razionale e intelligibile nel mondo (p. 37 B sgg.).

Grande fortuna ebbe nell'antichità la dottrina del *Timeo* (svolta a p. 40 A sg.), che le specie degli esseri siano quanti sono gli elementi: ora anch'essa si riconduce ad Empedocle (A 72); giova solo notare che per Platone partecipa del fuoco la natura divina (astri, cfr. p. 40 B), mentre in Empedocle degli esseri divini non è fatta menzione, almeno per quanto appare dalla testimonianza di Aezio.

Una notevole mutazione dalla dottrina di Empedocle, è l'aver fatto Platone generare gli uomini e gli animali, non dal demiurgo [in Empedocle è la divinità armonizzatrice, la *Φιλία* che li genera], ma dagli dèi secondari; perchè egli osserva, che, se fossero prodotti direttamente dal demiurgo sarebbero essi pure immortali (p. 41 C). Il demiurgo ne genera solo l'anima (*τὸ θεῖον... ἡγεμονοῖν ἐν αὐτοῖς*, 41 C).

Anche nel *Timeo* però " *per necessità* " le anime si " impiantano " nei corpi (42 A *ὁπότε δὴ σώμασιν ἐμφυτευθεῖεν ἐξ ἀνάγκης*, cfr. Emp. fr. 115, 1, 7; 116; 146, 3), e da una *colpa* derivano le peregrinazioni e le espiazioni delle successive rinascenze. Un ricordo dell'ultima parte del fr. 115 è certamente in questo periodo del *Timeo*: " di mutazione in mutazione non cesserebbe mai dai travagli [cfr. Emp. fr. 145] prima che... superando la molta illuvie che anche poi gli si era appiccicata e dal fuoco e dall'acqua e dall'aria e dalla terra, roba tumultuaria e irrazionale, giungerà al tipo della primitiva ed ottima costituzione " (p. 42 C sg.). Anzi la medesima immaginazione empedoclea ritorna poco dopo (43 B sg.), ove si parla dei perturbamenti dell'anima: " anche maggior turbamento produceva ciò che ciascuno pativa dagli accidenti esteriori, quando il corpo di qualcuno s'imbattesse ad urtare

(1) Plotino (*Enn.* III, 5, 3 p. 294 C), ripetendo questa dottrina di Platone, chiama addirittura Afrodite (che in Empedocle è = Amicizia, cfr. 17, 20 sgg.) l'anima cosmica.

in un fuoco non suo, o fosse colto dalla solidità della terra, o dalla lubricità umida dell'acqua, o dalla procella dei venti trasportati dall'aria „.

Empedoclee sono pure le immagini con cui si descrive la formazione dei corpi per opera degli dèi secondari (42 E sgg.). In Empedocle è l'Amicizia che di quattro elementi *conglutina* (96, 4 Ἁρμονίης κόλλῃσιν ἀρηρότα, cfr. fr. 34 κολλήσας), e con *chiovi d'amore* stringe le membra (fr. 87 γόμφοις καταστόργοις); in Platone sono gli dèi creati che, prese a prestito, dalla materia del mondo, particelle (μόρια, cfr. Emp. μέρη fr. 96, 2; 22, 1) di fuoco, di terra, di aria e di acqua [cioè tutti e quattro gli elementi (e non solo tre, come in Emp. 96), per la teoria della doppia medietà], le conglutinano insieme (ξυνεκόλλων), e le legano, non già con quei vincoli (δεσμοί) con cui sono avvinte le nature divine, ma con chiovi (γόμφοι) invisibili per la loro piccolezza (1). Nella descrizione della struttura dell'occhio, e del processo della sensazione visiva (p. 45 B), sono evidenti ricordi della dottrina di Empedocle (fr. 84 e n. ivi, cfr. A, 86, 7), che ampliò la teoria di Alcmeone (2). Ed analoga è la spiegazione delle immagini riflesse dagli specchi (3).

A questa teoria della rifrazione negli specchi segue nel *Timeo* una digressione polemica, in cui si distinguono le

---

(1) Platone ricorda probabilmente la metafora empedoclea (di fr. 29, 1; 134, 1) quando parla delle membra che “ germogliano „ dal corpo umano (p. 44 E “ il corpo... germogliò quattro membra ... gambe e mani in tal modo... germogliarono in tutti „).

(2) Cfr. anche nelle espressioni: Platone p. 45 B φῶς ἥμερον e Emp. fr. 85 φλὸξ ἱλάειρα (del fuoco nella pupilla). Plat. *ibid.* πῦρ εἰλικρινές (detto del fuoco interno) e Emp. 84, 7 ὠγύγιον πῦρ. La distinzione di diversi fuochi è pure nel *Timeo* in 58 C sg.; dove è evidente l'idea di rendere esplicito un carattere che nella fisica di Empedocle era, in qualche modo, implicito. Così pure ivi Platone accetta l'identificazione empedoclea dell'etere con l'aria; ma, ammette due specie di aria, una più pura (αἰθήρ) e l'altra più torbida (ἀήρ), evitando così una certa confusione, in cui Empedocle era caduto per l'uso ambiguo di questi due termini.

(3) Plat. *Tim.* p. 46 B; Emp. A 88.

cause prime e le cause seconde, o cooperatrici, di cui Dio si serve " per effettuare quanto è possibile l'immagine dell'ottimo „ (1). Platone aggiunge: " vero è che si opina dai più che non siano concause, ma cause di tutte le cose, queste che raffreddano e riscaldano, che condensano e che diffondono e che producono altri tali effetti; *mentre invece non sono capaci di avere ragione nè intelligenza per nessuna cosa*. Poichè delle cose che sono, quella sola di cui è proprio possedere l'intelligenza, bisogna dire che è l'anima; e questa è invisibile, mentre il fuoco, l'acqua, la terra e l'aria sono tutti corpi visibili „. Generalmente si crede che questo passo si riferisca a Democrito (2) e certo Platone impugna qui tutti i sistemi filosofici anteriori, ma il nominar specificamente i quattro elementi, e l'osservare che essi non possono avere intelligenza, mostra che la polemica è principalmente rivolta contro Empedocle che aveva espressamente affermato il *φρονεῖν* e il *νοεῖν* delle sostanze elementari (3).

Contro Empedocle è poi certamente la teoria della trasformazione ciclica degli elementi (4), che per l'Agrigentino non mutano la loro natura (*αὐτ' ἔστιν ταῦτα* 17, 34; 26, 3; 21, 13), e l'osservazione che ciò che è immutabile sono le *idee*.

Delle reminiscenze empedoclee che si riscontrano nella descrizione dello stato della materia prima della genesi cosmica, e nelle teorie che a questo punto si ricollegano, abbiamo già parlato altrove (5); giova però osservare, che in un punto del *Timeo*, che abbiamo studiato a questo proposito (57 A sg., v. s., p. 611), ricorre un'espressione poetica certamente tolta ad Empedocle, cioè là (58 A) dove si parla " del giro dell'universo ..... che *stringe tutte le cose* (*σφίγγει πάντα*; cfr. Emp. fr. 38, 4 [citato già dal Fraccaroli] *σφίγγων περὶ κύ-*

(1) P. 46 C.
(2) V. Fraccaroli p. 238.
(3) Fr. 103; 110, 10, cfr. 107, e Arist. *de an.* I 2, p. 404 *b* 8 = A 34 *a*.
(4) P. 49 C *κύκλον... οὕτω διαδιδόντα εἰς ἄλληλα, ὡς φαίνεται, τὴν γένεσιν*. Per altre somiglianze in questo proposito, v. sopra p. 535 n.
(5) Vedi sopra Appendice III § 3, 606 sgg.

κλον ἅπαντα), e non permette che rimanga alcuno spazio vuoto (cfr. Emp. fr. 13; 14) „.

È notevole poi che Platone, pur non ammettendo l'esistenza di un vuoto assoluto, suppone però un vuoto potenziale, ed interstizi e vacuità (κενότητες 58 B) fra le particelle (μέρη come in Empedocle), in cui passano (διελήλυθε *ib.*, cfr. Emp. 17, 34 θέοντα) gli elementi, esemplando così la teoria dei pori empedoclei (17, 34, A 92) (1).

Un'espressione simile ad una empedoclea è in 59 B, dove Platone chiama l'adamante *germoglio dell'oro* (χρυσοῦ ὄζος, cfr. Emp. fr. 99 σάρκινος ὄζος) (2).

Empedocle aveva attribuito agli elementi qualità sensibili (caldo, freddo, secco, umido, bianco, nero, ecc.), ma del come derivassero alcune sensazioni corrispondenti, per esempio del caldo e del freddo, non pare si fosse occupato; in questo senso Platone nel *Timeo,* p. 61 E sgg., amplia la teoria di Empedocle, facendo derivare anche queste sensazioni dalla forma delle particelle degli elementi, ottuse o acute, che comprimono o tagliano (3) con i loro spigoli, i corpi con cui vengono in contatto. In questa dottrina Platone evidentemente si servì delle ingegnose teorie degli atomisti. Così pure cerca Platone (p. 62 C sgg.) di rendere più coerente la dottrina della diversità di pesi fra le sostanze elementari, e della loro disposizione naturale nell' universo, spiegandola con un'applicazione ulteriore del principio che i simili si attraggono; principio che già sì larga parte ha nella fisica empedoclea.

Sotto l'influsso di Alcmeone e di Empedocle è pure tutta la

---

(1) Cfr. anche *Tim.* 59 C διαλείμματα; e particolarmente 60 E sgg., in cui si applica la teoria dell'adattamento ai pori (Emp. A 92, fr. 91 sgg.).

(2) Abbiamo già osservato come l'espressione empedoclea, che il Diels pone in dubbio (v. p. 258) e vorrebbe correggere in ὄγκον, non proviene da una lezione errata del testo di Teofrasto. Con p. 59 B γῆς μόριον ὀλίγον καὶ λεπτὸν μεταοχόν, cfr. l'espressione empedoclea del fr. 85 μινυνθαδίης τύχε γαίης.

(3) Vedi del resto l'osservazione di Plutarco, al fr. 19 di Empedocle, πῦρ διαστατικόν καὶ διαιρετικόν.

teoria delle sensazioni, fondata sulla corrispondenza (simmetria) degli efflussi ai pori (*φλέβες* (venuzze) in PLAT. 66D sgg.), e comune ad Empedocle è la riprova di questa dottrina, ricavata dal fatto che quando sono ostruite le vie della respirazione, per raffreddore, s'attutisce il senso dell'olfatto (1).

Come Empedocle anche Platone ammette due colori fondamentali, il bianco ed il nero (2), gli altri colori considera come intermedi fra i primi (p. 68 B sgg.), cercando pur d'essi una spiegazione, ciò che Empedocle non fece (3).

Sopra il modello empedocleo è calcata, non solo la teoria su la costituzione delle ossa, delle carni e dei nervi (4), ma anche la descrizione delle diverse strutture degli animali (EMP. fr. 71 sgg.). È da notare che quando Platone osserva, in proposito dei vegetali (p. 77 B sgg.), che ogni cosa che di vita partecipa (*ὅ τι περ μεταοχῇ τοῦ ζῆν*) si può ben dire animata (*ζῶον*), ma però solo in quanto i vegetali posseggono un'anima irrazionale, priva di intelligenza, intende correggere la dottrina di Empedocle, il quale aveva attribuita *νώματος αἶσαν* (fr. 110 e n. ivi), oltre che alle piante (A 70), a tutti gli esseri.

Nella teoria della respirazione (5) si accosta ancora Platone

---

(1) PLAT. p. 66E; EMP. A 86, 21. Nota però che in Platone l'intera teoria pare più svolta e più razionale che non fosse in Empedocle. Il confronto da me fatto con Empedocle, mostra come il Fraccaroli abbia inteso bene il testo di Platone (v. sua nota *ad loc.*) rimasto oscuro ad altri interpreti.

(2) PLAT. p. 67 E; EMP. A 69*a*. Cfr. la definizione empedoclea dei colori in EMP. A 92, con *Timeo* 67 C: *ἃ ξύμπαντα μὲν χρόας ἐκαλήσαμεν, φλόγα ἑκάστων ἀπορρέουσαν, ὄψει σύμμετρα μόρια ἔχουσαν πρὸς τῶν σωμάτων αἴσθησιν.*

(3) V. A 86, 16.

(4) PLAT. p. 73 E sgg.; cfr. EMP. fr. 73 (v. s. p. 206); 96; 98; A 78.

(5) V. PLAT. 79 B sgg.; cfr. EMP. fr. 100; vedi anche gli altri processi ricordati in A 74, ove si accenna anche all'azione dell'elemento igneo. Cfr. con 79 D *τὸ θερμὸν δὴ κατὰ φύσιν εἰς τὴν αὑτοῦ χώραν ἔξω πρὸς τὸ ξυγγενὲς ὁμολογητέον ἰέναι*, EMP. fr. 62, 6. Così pure con *Tim.* p. 80 D, *καὶ διὰ ταῦτα δὴ καθ' ὅλον τὸ σῶμα πᾶσι τοῖς ζῴοις τὰ τῆς τροφῆς νάματα οὕτως ἐπίρρυτα γεγονέναι*, cfr. EMP. fr. 100 e sgg. *πᾶσι λίφαιμοι σαρκῶν σύριγγες πύματον κατὰ σῶμα τέτανται.*

ad Empedocle, differendone però, in quanto altrimenti egli considera la costituzione del sangue (p. 80 E sgg.). Empedoclea è pure l' immagine delle malattie considerate come un'intima discordia (*ἐχθρὰ αὐτὰ αὑτοῖς*, p. 83 A, cfr. Emp. 22, 6) e guerra (*πολέμια ibid.*, Emp. fr. 20, 4) delle sostanze che compongono l'organismo: donde segue quella dissoluzione, che Empedocle adombra in fr. 20, 5 e Platone descrive minutamente in p. 84 A sg. (1); e mentre Platone conserva l'immagine della discordia (p. 85 E *φυγὰς ἐκ πόλεως στασιασάσης*, cfr. Emp. fr. 20, 5 e 27 *a*), varia però la bella similitudine empedoclea delle membra, che " errano di vita all'ultime prode „ (fr. 20, 5), in quella della nave a cui siano frante le gomene (*ibid.*, *ἔλυσε τὰ τῆς ψυχῆς..., οἷον νεώς, πείσματα*). Una metafora comune ad Empedocle ha Platone in 91 D (...*κατασπείραντες ὡς εἰς ἄρουραν τὴν μήτραν*), che ricorda il fr. 66 *⟨εἰς⟩ σχιστοὺς λειμῶνας ... Ἀφροδίτης*: e un influsso della dottrina empedoclea è certamente poco dopo, p. 91 D: " la razza degli uccelli si derivò per trasformazione, invece di peli (*τριχῶν*) mettendo piume (cfr. fr. 82) „, dove è notevole l'uso di una dottrina fisica dell'Agrigentino rivolta a significato mistico; giacchè son gli uomini leggeri (2) e che ragionano senza discernimento delle cose celesti, quelli che secondo Platone rinascono in forma d'uccelli (3).

E come in Empedocle il pensiero saggio proviene da quell'armonica costituzione dell'anima, che consegue ad una vita pura (fr. 110), nel *Timeo* saggio è chi adegua i moti dell'a-

---

(1) Il confronto con Platone mostra che a torto il v. 5 del fr. 20 fu riferito alle mostruosità descritte in fr. 57 sg. (v. s. p. 571 n.) mentre si tratta di quella dissoluzione di cui parla anche Empedocle in fr. 121, 3 (cfr. ivi *νόσοι καὶ σήψιες ἔργα τε ῥευστά*; Plat. p. 84 C *τῆς τοῦ σώματος φύσεως ἐξ ἀνάγκης ῥυείσης*; Plat. p. 84 E *διακριθείσης σαρκός*). Cfr. anche Lucr. IV 919: " dissoluuntur enim tum demum membra fluuntque „.

(2) Cfr. Soph. *Ant.* 343 *κουφονόων τε φῦλον ὀρνίθων*.

(3) Le donne nel *Timeo* son considerate come una degenerazione del primitivo tipo umano, p. 90 E: in Empedocle in fr. 62, 1 son ricordate con l'aggettivo *πολυκλαύτων* (*γυναικῶν*), ma forse quest'appellativo in Empedocle devesi riferire anche agli uomini, v. mio comm. *ad loc.*

nima sua ai moti armonici dell'universo, e rende così *eguale il pensante al pensato* (p. 90 D).

Come si vede, molte sono le somiglianze e le analogie fra il *Timeo* e l'opera d'Empedocle, donde Platone trasse certo elementi di dottrina e colori poetici, non senza tacite censure e modificazioni; e raffronti anche più ampi si potrebbero certamente fare se interi possedessimo gli scritti delle " Muse siciliane „. Del resto ciò era naturale, perchè il περὶ φύσεως di Empedocle è la prima grande enciclopedia poetica, se possiamo dir così, della scienza ionica: ma enciclopedia solo per la molteplicità degli argomenti trattati, mentre per il sentimento d'arte che vi è infuso, è il più antico modello del poema filosofico tentato poi da Platone e da Lucrezio.

II.

Le lodi che Lucrezio fece di Empedocle sono ben note (1): meno benigni però furono verso di lui gli altri epicurei. Cicerone (*de nat. deor.* I 33, 93) ricorda le censure di Epicuro, Metrodoro ed Ermarco contro Empedocle, censure di cui abbiamo un'eco nel libro di Plutarco contro Colote (2). Empedocle pare però sia stato studiato con interesse dagli epicurei, se Ermarco scrisse su di lui un'opera intera (3): tracce della sua dottrina si possono del resto trovare negli scritti di Epicuro. Una fra esse fu già osservata dall'Usener (4); è interessante segnarne altre non osservate, che io sappia, sin ora. Analoga è la dimostrazione dell'eternità ed immutabilità del tutto in Epicuro (*Ep.*

---

(1) Lucr. I 714 sgg.; v. s. p. 293.

(2) Vedi particolarmente *Adv. Col.* p. 1111 F sgg. Se, come pare, la polemica di Plutarco riferisce esattamente le osservazioni di Colote, questi mostrava un'intelligenza singolare dell'opera di Empedocle (v. n. a fr. 9). Più equo e meno inesatto è Lucrezio nell'esame polemico della dottrina fisica dell'Agrigentino, che segue al passo citato nella n. preced.

(3) V. Diog. Laert. X 25, nella lista delle opere di Ermarco, ἐπιστολικὰ περὶ Ἐμπεδοκλέους εἴκοσι καὶ δύο.

(4) Vedi Usener, *Epic.* p. 386, cfr. Emp. A 63.

ad Her. § 39, p. 6 sgg.), ed in Empedocle fr. 17, 30 sgg. (1). L'unica differenza è che Empedocle nega l'esistenza del vuoto; perciò τὸ πᾶν è per lui solamente gli elementi e le forze, mentre per gli epicurei è σώματα καὶ τόπος. L'argomentazione empedoclea deriva, in parte, da Parmenide (fr. 8), il quale però non ammetteva alcuna mutazione nel tutto, non solo nella sua universalità, ma neppure nei fenomeni particolari, negando così ogni realtà fenomenica nel mondo. Empedocle è il primo che dalla polemica parmenidea abbia tolti quegli elementi scientifici (immutabilità ed eternità delle sostanze elementari) di cui si servirono poi gli atomisti ed Epicuro. Empedocle precedette pure gli atomisti ed Epicuro nella teoria sull'adattamento dei sensibili ai pori degli organi senzienti: v. Empedocle A 86 § 7, cfr. Epicuro fr. 250 (p. 284, 19 sgg. Us.). È incerto poi se Epicuro ricordasse Empedocle o gli orfici ammettendo mondi di forma ovoidale (2).

Due altre risonanze empedoclee, nei testi raccolti negli *Epicurea*, sono sfuggite all'Usener. Nel fr. 398 (*Epic.* p. 274, 29 sgg.), in un testo di Sesto Empirico, ove è riferita la teoria degli epicurei sull'istinto naturale che spinge gli esseri animati al piacere e li ritrae dal dolore, le parole ἀσυνήθει ἀέρος ψύξει ἔκλαυσέ τε καὶ ἐκώκυσεν, sono un'evidente reminiscenza di Empedocle fr. 118: κλαῦσά τε καὶ κώκυσα ἰδὼν ἀσυνήθεα χῶρον, e debbono perciò essere distinte nel testo: la notizia probabilmente viene da Ermarco. Così pure in fr. 381 p. 255, 29 Us. (Galen. *De fetus formatione* 6) v'è probabilmente una reminiscenza empedoclea nelle parole: σοφίας εἰς ἄκρον ἥκειν ἐροῦσιν (cfr. Emp. fr. 4, 8 θάρσει καὶ τότε δὴ σοφίης ἐπ' ἄκροισι θοάζειν): Galeno rivolge contro gli Epicurei l'accenno ironico di Empedocle verso Parmenide.

Ma assai più importante è decidere se realmente risalga ad Epicuro la zoogonia che Lucrezio svolge, con evidente imitazione empedoclea, in V 790 sgg. In Lucrezio un ricordo del fr. 82 di Empedocle è, a quanto credo (3), nei v. 783 sgg.,

---

(1) Vedi n. a fr. 17 extr. Cfr. Lucr. II 294 sgg.; V 359 sgg.
(2) Vedi n. ad A 50.
(3) V. mia n. a fr. 82.

e probabilmente questa teoria appariva già in Epicuro, desunta da Empedocle; ma anche più degni di considerazione sono i versi seguenti, perchè il provare che la teoria in essi svolta era in Epicuro o negli epicurei greci, oltre che serve a determinare meglio una parte importante della dottrina epicurea, giova a segnare gl'influssi empedoclei nella filosofia ellenistica (1). La trattazione di Lucrezio si può dividere in tre momenti:

1) Prima produzione di *uteri* radicati nella terra, che si schiudono, e ne escono gli esseri animati (vv. 805-817, cfr. EMPED. fr. 62). LUCREZIO V 805 sgg.:

Tum tibi terra dedit primum mortalia saecla:
multus enim calor atque umor superabat in arvis;
hoc ubi quaeque loci regio opportuna dabatur,
crescebant uteri terram radicibus apti;
quos ubi tempore maturo patefecerat aetas
infantum fugiens umorem aurasque petessens.....

EMPEDOCLE fr. 62:

νῦν δ' ἄγ', ὅπως ἀνδρῶν τε πολυκλαύτων τε γυναικῶν
ἐννυχίους ὅρπηκας ἀνήγαγε κρινόμενον πῦρ,
τῶνδε κλύ' · οὐ γὰρ μῦθος ἀπόσκοπος οὐδ' ἀδαήμων.
οὐλοφυεῖς μὲν πρῶτα τύποι χθονὸς ἐξανέτελλον,
ἀμφοτέρων ὕδατός τε καὶ ἴδεος αἶσαν ἔχοντες ·
τοὺς μὲν πῦρ ἀνέπεμπε θέλον πρὸς ὁμοῖον ἱκέσθαι,
οὔτε τί πω μελέων ἐρατὸν δέμας ἐμφαίνοντας
οὔτ' ἐνοπὴν οἷόν τ' ἐπιχώριον ἀνδράσι γυῖον.

2) Un periodo di incerti tentativi, in cui la terra produce esseri mostruosi (privi di mani o di piedi, androgini, senza bocca o senza volto, senza organi di moto), esseri questi che perivano, perchè non adatti alle condizioni vitali o alla riproduzione (vv. 836-850, cfr. EMP. fr. 57; 61, 3). LUCREZIO:

---

(1) Sulla zoogonia empedoclea, oltre che i fr. citati, vedi anche la testimonianza di Aezio (EMP. A 72) e ciò che abbiamo detto in Appendice II, p. 570 sg.

Multaque tum tellus etiam portenta creare
conata est mira facie membrisque coorta,
androgynum, interutrasque nec utrum, utrimque remotum,
orba pedum partim, manuum viduata vicissim,
muta sine ora etiam, sine voltu caeca reperta,
vinctaque membrorum per totum corpus adhaesu,
nec facere ut possent quicquam nec cedere quoquam
nec vitare malum nec sumere quod foret usus.
Cetera de genere hoc monstra ac portenta creabat,
nequiquam, quoniam natura absterruit auctum
nec potuere cupitum aetatis tangere florem
nec reperire cibum nec iungi per Veneris res.
Multa videmus enim rebus concurrere debere,
ut propagando possint procudere saecla;
pabula primum ut sint, genitalia deinde per artus
semina qua possint membris manare remissa;
feminaque ut maribus coniungi possit, habere
mutua qui mutent inter se gaudia uterque.
Multaque tum interiisse animantum saecla necessest
nec potuisse propagando procudere prolem.

Empedocle:

fr. 57 *ᾗ πολλαὶ μὲν κόρσαι ἀναύχενες ἐβλάστησαν*
γυμνοὶ δ' ἐπλάζοντο βραχίονες εὔνιδες ὤμων,
ὄμματά τ' οἶ' ἐπλανᾶτο πενητεύοντα μετώπων.
fr. 59 *αὐτὰρ ἐπεὶ κατὰ μεῖζον ἐμίσγετο δαίμονι δαίμων,*
ταῦτά (cioè, le membra) *τε συμπίπτεσκον, ὅπῃ συνέκυρσεν ἕκαστα,*
ἄλλα τε πρὸς τοῖς πολλὰ διηνεκῆ ἐξεγένοντο.
fr. 61 *πολλὰ μὲν ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστερνα φύεσθαι,*
. . . .
. . . . *μεμειγμένα τῇ μὲν ἀπ' ἀνδρῶν*
τῇ δὲ γυναικοφυῆ, σκιεροῖς ἠσκημένα γυίοις.

3) Polemica rivolta contro Empedocle stesso e contro il mito poetico, intesa a provare che se anche si producessero esseri mostruosi, in cui fossero miste membra della medesima specie (come gli androgini), non poterono mai prodursi, nè esistere, esseri commisti di membra di duplice natura e

specie (animale ed umana) (vv. 878 sgg., cfr. Emp. fr. 60; 61, 2-3). Lucrezio:

878 Sed neque Centauri (1) fuerunt, nec tempore in ullo
esse queunt duplici natura et corpore bino
ex alienigenis membris compacta, potestas
hinc illinc par, vis ut sat par esse potissit.

Empedocle:

fr. 60 *εἰλίποδ' ἀκριτόχειρα*

[esseri bovini con infinite mani (2)].

fr. 61 *πολλὰ μὲν . . . . . . φύεσθαι*
βουγενῆ ἀνδρόπρῳρα, τὰ δ' ἔμπαλιν ἐξανατέλλειν
ἀνδροφυῆ βούκρανα . . . . .

Di questi tre momenti, uno solo (il primo) era possibile sinora ricondurre alla dottrina epicurea da una testimonianza di Censorino (*de die natali* 4, 9): e questa sola testimonianza riporta l'Usener sotto il capitolo *de origine generis humani* (p. 225) (3), Epic. fr. 333: *Nec longe secus* (da Democrito) *Epicurus: is enim credit limo calefacto uteros nescio quos radi-*

---

(1) V. *infra* p. 630 n. 1.

(2) Il Giussani a p. 106 traduce questo frammento: " altri dai piedi contorti o con le membra non distinte ". Ma a torto: *εἰλίποδα* è l'aggettivo caratteristico dei buoi ed indica esseri bovini (cfr. fr. 61 e la testimonianza di Plutarco, che accoppia il fr. 60 ai *βουγενῆ ἀνδρ.*). *'Ακριτόχειρα* indica il numero infinito di mani (cfr. *ἀκριτόφυλλον* Hom. *Il.* II 868; *ἀκριτόφυλα γένη*, " Bull. Corr. Hell. " XX 463, = *μυριόφυλα*: *ἀκριτόδακρυς Τάνταλος* di Paolo Silent. *Anth. Pal.* V 236). Empedocle ricorda evidentemente il mito orfico dei centimani, su cui vedi *Vors.* II[3] 173, 11.

(3) V. anche Zeller III[4] I p. 429; cfr. K. Ziegler *Menschen- und Weltenwerden* " N. Jahrb. " 1913, p. 537 sg.: " Eine Einwirkung oder Annahme der Anthropologie des Empedokles ist nirgends als bei Epikuros zu spüren, *falls nicht, was nicht auszuschliessen ist, Lucretius selbständig die fraglichen Stücke aus Empedokles entlehnt und seiner Epikureischen Quelle zugesetzt hat. Denn nirgends sonst werden diese Gedanken Epikuros beigelegt. Es handelt sich um Lucr. V 790 ff.* ". Proba-

cibus terrae cohaerentes primum increvisse et infantibus ex se editis ingenitum lactis umorem natura ministrante (v. LUCR. V 810 sgg.) *praebuisse, quos ita educatos et adultos genus humanum propagasse.*

Anzi le evidenti somiglianze, anche verbali, che sono fra Censorino e Lucrezio, potrebbero fare nascere il sospetto che Censorino non abbia altra fonte che Lucrezio. Per fortuna però dopo la pubblicazione degli *Epicurea* dell'Usener è apparso un nuovo testo epicureo, donde risulta che il primo momento di questa zoogonia era veramente nella dottrina epicurea: cioè il fr. IX di Diogene di Enoanda, che riprodurrò qui con alcuni miei integramenti (1).

DIOG. OEN. fr. IX William l. 6 sgg.

[...ὅτι ἐκ τῆς
ταπεινοτ]άτη[ς πάνυ (2)
ἢ] βρε[φ]ώδους ἡ[λι-
κί]ας ἐξέβαινον τὰ [φῦλα

---

bilmente lo Ziegler considera la testimonianza di Censorino come proveniente da Lucrezio. Ma certo a lui è sfuggito il fr. di Diogene di Enoanda, che fu ignoto anche al Giussani. Il passo di DIODORO SICULO I 7 (ove però nè Epicuro nè gli epicurei sono nominati), che il Giussani cita, per provare che il primo momento della zoogonia era epicureo, sappiamo ora che non proviene da Epicuro, v. KARL REINHARDT, *Hekataios von Abdera und Demokrit*, " Hermes ", 1912, p. 492 sgg.; cfr. Append. II p. 583. Neppure il Reinhardt però cita il fr. 9 di Diogene di Enoanda.

(1) Il blocco di pietra su cui era inciso questo frammento non fu più ritrovato dal Heberdey e dal Kalinka, che riesaminarono e ripubblicarono questa iscrizione (" Bull. de Corr. Hell. ", XXI p. 356 sgg.); ne abbiamo solo il facsimile del Cousin (n. 15) in caratteri tipografici (" Bull. de Corr. Hell. ", XVI, 1892), facsimile che non fa distinzione alcuna nella lunghezza delle diverse linee, nè della differente grandezza delle lettere (spesso variabile nell'iscrizione). Probabilmente un errore di lettura del Cousin è in l. 12 ΒΡΟϹ..., che il William ha giustamente corretto e integrato βρεφ̣[ώδεις]. Altri errori di lettura vedi segnati nell'apparato del William.

(2) O πως: ma πάνυ è raccomandato dall'uso di Diogene di Enoanda: v. fr. XXXVIII col. I 4 μεικρῷ πάνυ; VII col. I 12 λεπτὴν δὲ ἄκρως, cfr. fr. VIII col. IV 2: uso questo che trovasi nel greco tardivo e particolarmente nel *Nuovo Testamento.*

τοῦ ἀνθρώπου, [προδηλοῖ
ὁ παρὼν λόγος. ἐ[κ δὲ τῆς
γῆς φύντες βρ[εφώδεις
τόδε τι τῆς ἰσχύ[ος οἰκεῖ-
ον τῇ φύσει . . . . .

Sono mie le integrazioni delle prime linee, sino ad *ἐξέβαινον* (eccetto *βρεφώδους*, l. 8, che è del William), ed *οἰκεῖ]ον* della penultima linea. Per *ἡλικίας* (anche statura, struttura corporea, come spesso), cfr. la testimonianza di Aezio, nella teoria corrispondente di Anassimandro (Diels I p. 21, 8 sgg.) *προβαινούσης τῆς ἡλικίας* (1): cfr. Lucr. V 809 *quos ubi tempore maturo patefecerat aetas Infantum.* Il fr. forse continuava presso a poco così: *οἰκεῖον τῇ φύσει [τοῦ ἀνθρώπου ἀπέλαβον οἱ ἄνθρωποι προβαινούσης ἅμα καὶ τῆς φύσεως τοῦ κόσμου* (v. Lucr. 820: *omnia enim pariter crescunt et robora sumunt*). Come si vede, questo frammento conviene affatto con il primo momento della trattazione di Lucrezio, e dimostra che essa è, per questa parte, schiettamente epicurea. Ma gli altri due momenti? Anche essi credo si possa provare essere epicurei da altre testimonianze degli antichi. Anzi tutto Simplicio, riferendo la dottrina di Empedocle sugli esseri nati nella prima origine del mondo da commistione di membra, dopo aver detto che solo si salvarono quelli che risultarono composti secondo la giusta proporzione vitale (2), aggiunge (*Phys.* p. 372, 9 sgg.):

... *ταύτης δοκοῦσι τῆς δόξης τῶν μὲν ἀρχαίων φυσικῶν ὅσοι τὴν ὑλικὴν ἀνάγκην αἰτίαν εἶναι τῶν γινομένων φασί, τῶν δὲ ὑστέρων οἱ Ἐπικούρειοι.* Come si vede dunque, il confronto fra Lucrezio e Simplicio prova che anche il secondo punto della trattazione è epicureo.

Resta l'ultimo, cioè l'accenno polemico contro Empedocle e contro il mito. Che anch'esso fosse nella dottrina epicurea si può provare dall'esame di un passo di Plutarco nell'opera *adversus Coloten*: ivi infatti Plutarco, dopo avere accen-

---

(1) Confronta anche nella corrispondente zoogonia di Diodoro I 7, 4 (v. s. p. 582 sg.) *τὴν τελείαν αὔξησιν λαβόντων.*
(2) V. s. Appendice II, p. 573.

nato alla dottrina gnoseologica epicurea, che pone il criterio della verità nell'*ἐνάργεια*, onde gli epicurei non rifiutavano fede all'esistenza reale di qualsiasi cosa che fosse attestata dai sensi, — e perciò neppure alle visioni degli epilettici (come, ad esempio, quella di Oreste che vede le Furie e lo spettro della madre), visioni che essi spiegavano con gl'*idoli* vaganti nell'aria — aggiunge (p. 1123 B): *ταῦτα μέντοι καὶ πολλὰ τούτων ἕτερα τραγικώτερα τοῖς Ἐμπεδοκλέους ἐοικότα τεράσμασιν, ὧν καταγελῶσιν, 'εἰλίποδ' ἀκριτόχειρα,* (Emp. fr. 60) *καὶ 'βουγενῆ ἀνδρόπρῳρα'* (Emp. 61, 2) ... *οὐδὲν εἶναί φασι παρόραμα τούτων*. Dunque anche negli epicurei era già la polemica contro Empedocle, intesa a dimostrare l'impossibilità che si producessero mai esseri *duplici natura et corpore bino Ex alienigenis membris compacta* (Lucr. V 879 sg. (1)). E l'intera trattazione di Lucrezio risulta così epicurea. Credo però opportuno osservare che Lucrezio parla di tale teoria con tono troppo sprezzante (v. 908 sgg.) perchè si possa credere che egli alluda solo a Empedocle, verso cui è sempre deferente. È probabile dunque che tale dottrina fosse stata adottata da altri filosofi diretti avversari degli epicurei. Non credo improbabile l'ipotesi che essa fosse in Posidonio. Si noti infatti che Posidonio ha probabilmente tolto elementi empedoclei nella teoria dell'età dell'oro del mondo e sull'origine dell'umanità (cfr. Schmekel *Mittelstoa* p. 233; cfr. Emp. fr. 128 sgg.; 77-78).

---

(1) Ciò ha conferma anche dal fatto che Lucrezio, nel verso che immediatamente precede questi (V 878 sgg. Sed neque *Centauri* fuerunt, nec tempore in ullo Esse queunt duplici natura.....), paragona questi esseri ai Centauri; ora Filopono *Phys.* p. 314, 7 sgg. Vitelli, attesta: *ὁ Ἐμπεδοκλῆς..... γενέσθαι τινὰ ἔλεγε σύμμικτα ζῷα, οἷα καὶ οἱ μῦθοι τοὺς Κενταύρους ὑποτίθενται..... ἐν οἷς τὰ 'βουγενῆ ἀνδρόπρῳρα'* (Emp. fr. 61, 2).



APPENDICE V

I frammenti sulla divinità, 109 *a*-109 *d* [= fr. 131-134 Diels].

1. Nell' edizione dello Stein erano assegnati al *terzo libro* del *poema fisico* 14 versi (1) (338-351 [= fr. 131-134 Diels]), perchè formanti presumibilmente un tutto unico con il fr. 134 (Diels = 109 *d*; vv. 347-351 St.) il quale da Tzetze (2) è citato come appartenente a tale libro del *περὶ φύσεως*. Ma tale assegnazione fu impugnata dal Diels (3), il quale si propose di provare: 1) che l'indicazione di Tzetze è erronea; 2) che non esistette un terzo libro del *περὶ φύσεως*; 3) che i frammenti in questione debbono appartenere al *poema lustrale*, non convenendo con le dottrine del poema fisico. E di fatti il Diels, sia nei *Poetae philosophi* come nelle tre edizioni dei frammenti dei presocratici, pose questi versi di Empedocle nei *καθαρμοί*. La sua opinione non fu, sin ora, che io

(1) Così pure gli stessi versi erano assegnati al *terzo libro* del *poema fisico* nell'edizione del Mullach (vv. 384-396 M.).
(2) Tzetze, *Chiliad.* VII, 522.
(3) *Ueber die Gedichte des Empedocles* in " *Sitzungsberichte d. königl. preuss. Ak. d. Wiss. zu Berlin* ", 1898, p. 396 sgg.

sappia, contestata da alcuno (1); anzi gli ultimi studiosi di Empedocle (2) mantengono la collocazione del Diels.

L'esistenza o no di un terzo libro del *poema fisico*, è questione che avrebbe assai poco valore, come già abbiamo osservato altrove (3); perchè tale divisione in libri sarebbe dovuta agli editori alessandrini; ma di somma importanza è provare che questi frammenti non contengono nulla che non possa accordarsi con le dottrine del *poema fisico*, e che anzi per certi caratteri meglio convengono a questo poema che ai *καθαρμοί*; cosicchè non vi è ragione di rifiutare la testimonianza di Tzetze. L'opinione del Diels è infatti fondata massimamente sul concetto che egli ha del *poema fisico*, come di carattere ateistico (4) e materialistico, mentre i *καθαρμοί* rappresenterebbero una conversione del filosofo ad una fede mistica, e sarebbero quasi una ritrattazione delle dottrine precedentemente esposte nel *π. φύσ.*; opinione questa del Diels, divenuta ormai prevalente, che credo aver mostrata falsa nello studio critico e nel commento ai testi empedoclei.

Mi occuperò ora più particolarmente di questi frammenti che, seguendo l'indicazione di Tzetze, ho ricollocati nel *poema fisico*.

2. Come ho già accennato brevemente altrove, toccando di questa questione (5), l'ipotesi dell'esistenza di un terzo libro del *π. φύσεως* mi sembra finora la più probabile. È vero che

---

(1) Una restrizione fa la Millerd p. 90 ove osserva, n. 3: " Human thought, in a period not yet fully conscious of the antithesis of matter and spirit, could admit such a contradiction where a later age could not „. E nel testo: " Fragment 131, moreover, seems out of place in its present position. The change of subject is here not so marked as the tone of the passage implies „.

(2) V. p. e. Nestle *Die Vorsokratiker* 1908: fr. 70; 81-83; Burnet, *l. c.*, p. 259.

(3) V. s. p. 107 sg.

(4) V. *l. c.* p. 406 " Atheistisch ist das System trotz der Paar aufgeklebten Götteretiketten „.

(5) V. p. 106, n. 4; p. 311, n. 1.

l'autorità di Tzetze non è, per sè, grande, ma si deve notare che Tzetze mostra vivo interesse per Empedocle, che cita frequentemente dandoci qualche buona notizia (1), e ci serbò pure un frammento non citato da altri, che il Diels pone fra i versi dell'Agrigentino (2). Per di più, egli è il solo ad attestarci che il fr. 6 apparteneva al primo libro del *π. φύσ.* (3), assegnazione che è certamente esatta: giustamente pure riferisce il libro a cui apparteneva il fr. 8. Certo egli, se anche non lesse nel testo i poemi di Empedocle, poteva servirsi di fonti preziose, che noi non abbiam più, come commenti, scolii ed opere perdute su Empedocle, ed in particolar modo quella di Plutarco (4); cosicchè il supporre, con il Diels, che egli, tanto nella citazione del fr. 6 come in quella del fr. 134, lavori di fantasia (attestando nell'un caso il vero e nel secondo il falso), mi pare veramente eccessivo. A ciò si aggiunga che la divisione in tre libri del *π. φύσεως*, appare anche nell'edizione *princeps* di Suida, che ha valore di mss. (5), e non è punto facile credere che essa (invece della indicazione di due libri, che è nei mss. che abbiamo di Suida in questa parte del testo) provenga da un passo isolato di Tzetze, donde l'abbia tolta il primo editore di Suida.

Per di più, come abbiamo già notato, la notizia che il *π. φύσ.* comprendesse tre libri è anche consona al numero dei versi (5000) che Diogene Laerzio (v. A 1 § 77) attesta complessivamente per i due poemi. Non è presumibile infatti (come ammette anche il Diels) che i *καθαρμοί*, che furono cantati ad Olimpia e per cui non è attestata alcuna divisione di libri,

---

(1) V. il passo riferito da me a p. 351, cfr. n. a fr. *61 *a*.

(2) V. fr. 50. A Tzetze dobbiamo pure la buona lezione *μελάγκουρος* in fr. 122, 4.

(3) V. comm. *ad loc.*

(4) V. il catalogo di Lampria delle opere di Plutarco n° 43: *εἰς Ἐμπεδ. βίβλια δέκα*: cfr. Treu *Der sog. Lampriaskatalog*, Waldenburg 1873 p. 8.

(5) V. A 2. Hanno l'indicazione dei tre libri, come riferisce il Diels, l'edizione principe 1499, l'Aldina 1514, la Frobeniana 1544 (donde poi la volgata) ed Eudocia (nota che A e Brit. M. Add. 11892 *mancano in questa sezione del testo di Suida,* vedi Diels, *l. cit.* p. 396 n.).

fossero eccessivamente lunghi; donde, essendo opportuno assegnare più di tremila versi al *π. φύσ.*, è anche probabile che fossero divisi in più di due libri. È vero che Suida ci dice invece che il poema fisico avrebbe avuto 2000 versi; ma poichè questa notizia non può accordarsi con quella di Diog. Laerzio, che su Empedocle è certo assai meglio informato di Suida, e siccome il catalogo che Suida ci dà delle opere di Empedocle è poco preciso, perchè non ricorda neppure i *καθαρμοί*, è più prudente conservare il dato di Diogene Laerzio e ritenere falso quello di Suida. E ad ogni modo, la notizia di Suida sul numero dei versi che avrebbe contenuto il *π. φύσ.*, non può, appunto perchè dubbia, per il contrasto con quella di Diogene Laerzio, servire di riprova alla divisione di quel poema in due libri (1).

Nè è assolutamente escluso che del *περὶ φύσ.* di Empedocle si avessero posteriormente due edizioni, una in *due* e l'altra in *tre* libri, donde si spiegherebbe assai bene l'origine delle due diverse attestazioni. Ma supposto pure che il poema di Empedocle avesse avuto solo due libri, è più prudente ritenere che Tzetze, nella sua citazione, abbia indicato il terzo, per errore di memoria, o per avere mal letta la cifra, o perchè questa fosse errata nell'autore da cui tolse la citazione, anzi che pensare addirittura che egli abbia citato come appartenenti al poema fisico, dei versi dei *καθαρμοί*.

Il Diels però crede senz'altro che Tzetze abbia tolti questi versi da Ammonio *de interpr.* 249, 1 Busse, ove sono citati senza indicazione di libro, e che abbia di testa sua immaginato l'aggiunta che essi appartenessero al terzo libro. Questa

---

(1) La notizia di Suida *καὶ ἔστιν ἔπη ὡς δισχίλια* si può correggere leggendo *ὡς τρισχίλια*: il *poema fisico* avrebbe così avuto poco più di 3000 versi, che, uniti a più di 1000 del *poema lustrale*, darebbero la somma di 5000 v. attestata da Diogene Laerzio. Il miglior rimedio però, per accordare fra loro le testimonianze di Diogene Laerzio e di Tzetze sul numero dei versi dei poemi, mi pare sarebbe questo, di supporre che, nel testo di Suida, dopo le parole: *καὶ ἔγραψε δι' ἐπῶν περὶ φύσεως τῶν ὄντων βίβλια γ̄*, sia caduta nei mss. la menzione dei *Καθαρμοί*, e che a questi sia da riferirsi la frase che segue, *καὶ ἔστιν ἔπη ὡς δισχίλια*.

sua opinione il Diels vuol suffragare, osservando che Tzetze e Ammonio hanno comuni le due lezioni *νώτων γε* in luogo di *νώτοιο* (che è nel fr. parallelo 29, 1) e *ἀίσσουσιν* in luogo di *ἀίσσονται* (che è pure ivi). Ma va notato però che vi sono altre differenze fra la lezione di Tzetze e quella di Ammonio (1), che fanno pensare che abbiano avuto due fonti diverse o al più una fonte comune, in cui fosse l'indicazione del libro ritenuto da Tzetze e non da Ammonio (2).

8. Vediamo ora se i fr. in questione, per ragioni interne, sconvengano veramente al poema fisico, o non vi siano piuttosto ragioni per attribuirli a questo anzi che al poema lustrale.

Secondo il Diels togliendo questi frammenti dal *περὶ φύσεως* si ha un gran vantaggio, perchè si tolgono alcune gravi inconseguenze che sin ora diedero molto da fare ai critici di Empedocle (3). Ma già abbiamo osservato al-

---

(1) V. 1. *οὔτε* Amm.: *οὐ μὲν* Tzetze; *ἀνδρομέῃ* (*ἀνδρομέη*) Amm. *βροτέῃ* Tzetze. — V. 2 *δύο* Tzetze; *δύω* Amm. (vedi Diels, *Poet. philos.* ad l.). Si noti per di più che, almeno per *ἀίσσουσιν*, si può veramente dubitare se a tale lezione si debba sostituire quella (*ἀίσσονται*) del fr. 29, considerando la prima una falsa lezione di Ammonio e Tzetze; perchè Empedocle può benissimo avere scritto là *ἀίσσονται* e qui *ἀίσσουσιν*. Empedocle infatti nei versi che ripete muta talvolta la lezione nei diversi luoghi.

(2) Della fonte da cui derivarono probabilmente alcune delle citazioni di questi frammenti, ci occuperemo in seguito, v. *infra* p. 646 sgg.

(3) Diels, *l. c.* p. 403: " Sobald nämlich die theologischen Fragmente [fr. 131-134], die ich eben besprochen, von dem Schwindelcitate befreit sind, haben sie überhaupt keinen Raum mehr in der Physik. Wir sind berechtigt, sie dem Sühngedicht zu überweisen und dadurch dem Verständnisse des Empedokleischen Systems in den Gründfragen einen erheblichen Dienst zu leisten „; *ibid.* p. 405: " Wenn Rohde (*Psyche* II² 182 sgg.) mit Recht die Idealität und Transcendenz dieser Daemonenpsychologie [cioè, secondo il Diels, quella del *poema lustrale*] scharf getrennt hat der *materialistische* Psychologie seiner Physik, so ist es erfreulich nun zu sehen, dass dieser *Spiritualismus* nicht in derselben Schrift vereint gewesen ist mit seinem *Materialismus*. Wir dürfen

trove (1), come a torto si parlò di due dottrine, l'una spiritualistica e l'altra materialistica in Empedocle, e come non si possa spiegare il carattere religioso dei primi frammenti (fr. 1; 2; 4), nè comprendere l'intima natura della filosofia di Empedocle e delle correnti di pensiero a cui si ricongiunge, se non si riconosce che i due poemi hanno fondamentalmente il medesimo spirito, e solo differiscono in quanto diverso è l'argomento preso a trattare, il pubblico a cui sono rivolti, l'occasione per cui furono scritti, la forma, espositiva e dottrinale nell'uno, allegorica e mitica nell'altro; tenendo anche conto che i due poemi se li sono un poco costruiti gli ultimi editori, i quali posero nell'uno tutta la parte scientifica, nell'altro tutto quanto vi era di più prevalentemente mistico nei frammenti di Empedocle, benchè le citazioni che distinguono i due poemi siano *pochissime*, e benchè *nessuno degli antichi abbia mai rilevato che in Empedocle apparissero due teorie inconciliabili*, anzi per lo più essi uniscano strettamente i due poemi. È possibile dunque che gli elementi mistici nel poema fisico fossero anche maggiori che non abbiamo rilevato, e che qualche frammento che gli ultimi due editori attribuiscono al *poema lustrale* (oltre quelli in questione) appartenga al *poema fisico* (2).

4. Osserviamo ora, ad uno ad uno, i frammenti (131–134 D. = 109 *a*–109 *d*).

Il fr. 131 del Diels è citato da Ippolito *Ref.* 31 p. 254, il quale, ligio all'interpretazione allegorica dei neoplatonici (3), ricorda il mondo della Contesa e il " mondo intelligibile "

demnach annehmen, dass der *schreitende Dualismus*, der uns bisher in den Anschauungen des Akragantiners, entgegentrat, wenigstens in seinen anfallendsten Erscheinungen erklärt wird durch die Verschiedenheit der beiden Hauptschriften ".

(1) Vedi particolarmente pp. 11 sgg.; 127 sgg.; 135 sgg.; 162 sgg.; 204 sgg.; 251-279, cfr. anche comm. fr. 15; 110: ed *infra* p. 643. Per l'unione di elementi scientifici e mistici nelle opere dei più antichi filosofi greci, vedi anche ciò che diremo in Append. VI § 3 parlando dell'opera ippocratea *de victu*.

(2) V., p. e., comm. a fr. 135.

(3) V. Appendice II p. 589 sgg.

dell'Amicizia (= lo sfero), e aggiunge che intermedio fra i diversi principî sta il *Δίκαιος λόγος*, secondo cui le sostanze separate dalla Contesa si uniscono e si armonizzano nello sfero; dopo ciò osserva ancora: *τοῦτον δὲ αὐτὸν τὸν Δίκαιον λόγον, τὸν τῇ Φιλίᾳ συναγωνιζόμενον, Μοῦσαν ὁ 'Ε. προσαγορεύων καὶ αὐτὸς αὐτῷ συναγωνίζεσθαι παρακαλεῖ λέγων ὧδέ πως* [segue il fr. 131].

Non è facile renderci conto di quanto aggiunga Ippolito alla schietta teoria di Empedocle per il vezzo di allegorizzare. Certo che il *Δίκαιος λόγος* deve corrispondere all'*'Ορθὸς λόγος* di cui parla Sesto Empirico, nella testimonianza del fr. 2 del *poema fisico* (1). E del resto la testimonianza di Ippolito mette in rapporto il frammento con le teorie del *poema fisico*; benchè si debba notare come il medesimo egli faccia sia per i frammenti che appartengono realmente al *poema fisico* (vedi p. e. testim. fr. 16), sia per quelli che appartengono al *poema lustrale* (v. p. e. testim. a fr. 115), ciò che era in gran parte legittimo, per le relazioni indubbie che sono fra i due poemi, relazioni che apparivano probabilmente anche maggiori agli antichi, i quali avevano integri i due poemi. Se dalla testimonianza di Ippolito non si può dunque desumere alcuna notizia immediata, per attribuire questo frammento piuttosto all'uno che all'altro poema, si può osservare però che i due *soli passi* in cui sia ricordato questo *Δίκαιος λόγος* (od *'Ορθὸς λόγος*, secondo Sesto Empirico), sono in proposito dei fr. 2-4 (testimonianza di Sesto Empirico) e del fr. 131 (testimonianza di Ippolito), i quali frammenti, oltre al carattere religioso, hanno di comune l'essere ivi invocata la Musa: ora i fr. 2-4 appartengono indubbiamente al poema fisico, donde è probabile che anche il fr. 131 appartenga al medesimo poema. Perchè se anche la teoria del *Δίκαιος λόγος* non deve essere empedoclea, ma rappresentare un'interpretazione posteriore di dati empedoclei (2), è però prudente pensare che in questi frammenti, nel testo continuato, apparissero congiunti a qualche dottrina comune che desse la

---

(1) V. n. ivi, p. 390, e ciò che diremo più oltre, p. 646 sgg.
(2) Vedi infatti n. a fr. 2, p. 390, e il testo stoico che ho recato ivi.

possibilità d'essere interpretata in tal modo dall'autore che fu fonte comune a Ippolito e a Sesto (1).

Per di più, se osserviamo il fr. 131, mi pare che si riveli palesemente la maggiore opportunità di riferirlo al poema fisico anzi che al poema lustrale. Infatti qui si invoca la Musa come nel poema fisico in più luoghi (2). E se questa invocazione nel poema fisico è naturale non sarebbe altrettanto naturale nei *καθαρμοί.* Infatti in questi ultimi il poeta si proclama addirittura un dio, e come tale non avrebbe più bisogno dell'assistenza della Musa; parla da ispirato e da veggente, e non come il filosofo che espone in forma poetica una dottrina, adottando la consuetudine della poesia epica e didascalica d'invocare la Musa al principio del poema o di una nuova parte di esso. E certo il framm. 131 corrisponde assai meglio al tono del fr. 4 anzi che a quello del proemio dei *καθαρμοί.* D'altra parte al poema fisico non sconviene, in quanto accenna alla teoria degli dèi, perchè appunto i frammenti 2 e 4 hanno anch'essi uno spiccatissimo carattere religioso.

Per di più, nel fr. 131 chiaramente si accenna ad *altra invocazione precedente* alla Musa, che sappiamo essere nel poema fisico; ma non ci risulta punto fosse nel poema lustrale. Si noti pure che, se il fr. 131 apparteneva al terzo libro, era affatto naturale che Empedocle al principio dell'ultima parte del suo poema riinvocasse la Musa; anzi il confronto con Lucrezio ci fa credere che egli abbia fatto veramente così. Infatti il fr. 131 fu certo imitato da Lucrezio nel principio del l. VI (3), l'ultimo di Lucrezio, e Lucrezio

---

(1) Vedremo poi che era probabilmente di fonte stoica.

(2) Fr. 4; 5; 23, 11. In quest'ultimo luogo veramente (v. n. *ad l.*), v'è chi crede che il *dio* sia Empedocle stesso (come nel fr. 112) e non la *Musa.* Ma se si ammette che Empedocle nel fr. 23, 11, parli di sè chiamandosi dio, si riconosce implicitamente, che il poema fisico, per il carattere religioso e mistico, in nulla differisce da quello lustrale e che la divinità dell'anima vi è proclamata, e allora non può più esservi ragione di ritenere i fr. 131-134 discordanti dalle teorie del *π. φύσ.*

(3) V. n. al frammento.

pare si fosse appunto proposto di parlar degli dèi in fine di questo libro, come si può rilevare da un altro passo del suo poema (1): ora queste coincidenze, dati i rapporti continui fra l'opera dei due poeti, possono avere qualche valore, per confermare l'attestazione di Tzetze che Empedocle, nel libro III, cioè nel fine del suo poema, parlasse degli dèi, e che il fr. 131, cioè l'esordio di questa parte, appartenga appunto al poema fisico.

Quanto al fr. 132 del Diels (= 109 *b*), esso ci è riferito da Clemente Alessandrino (*Strom.* V 140 p. 733 Pott.), senza nessuna indicazione che possa giovarci per il nostro scopo (2). Che si tratti di argomento religioso è certo, ed il frammento non sconviene al poema fisico, anzi è perfettamente nel tono del fr. 4, in cui si esalta chi si tiene fido al rispetto religioso e si riprova la follia di chi tale rispetto non ha (3). Naturalmente però in questo frammento, così breve e di carattere generico, non è nulla che possa farlo attribuire specificamente all'uno piuttosto che all'altro poema, se non la convenienza di conservare uniti questi frammenti che parlano del divino.

Veniamo ora al fr. 133. Esso è citato ancora da Clemente Alessandrino, *Strom.* V 82 p. 694 P., con queste parole: “ il divino, dice il poeta di Agrigento [segue il fr.] „. Non sappiamo dunque altro da lui, se non che si trattava del divino; quanto a Teodoreto *gr. aff. cur.* I 74 p. 37, 19 Gaisf., lo cita così: “ ed Empedocle dice intorno a ciò che è invisibile (*περὶ τῶν ἀοράτων*) [segue il fr.] „. Ora esseri divini a noi invisibili sono certamente nel *poema fisico*, per attestazione di Empedocle stesso; anzitutto l'Amicizia, di cui è detto che non si può vedere con gli occhi, ma la si deve conoscere con la mente (fr. 17, 21), per di più lo sfero, della cui esistenza certo Empedocle non

(1) Lucr. V 154 sg., dove dice che parlerà delle *sedes* degli dèi, ciò che poi non fa; donde la maggior parte dei critici (v. n. del Giussani e del Merrill *ad loc.*) credono che Lucrezio volesse chiudere il l. VI trattando degli dèi e delle loro sedi.

(2) Le parole di Clemente Al. son queste: *‘ὄλβιος’, ὡς ἔοικεν, ἄρα ἐστὶν κατὰ τὸν Ἐμπεδοκλέα, ‘ὃς — μέμηλεν’.*

(3) Cfr. anche il fr. 29 e l'accenno polemico alle opinioni volgari su gli dèi.

riportava alcuna riprova sensibile (1). Finalmente, in fr. 23, 10, si allude all'esistenza di ἄδηλα non composti dagli elementi. Ancora, se si osserva attentamente, i versi del fr. 133 tengono del tono espositivo e dottrinale, si riferiscono alla dottrina che i sensi sono la maggior via di conoscenza per gli uomini, pure integrandola (come già si accenna in 17, 21 (2)), e non hanno nulla dell'esaltazione lirica e del carattere mitico e fantastico che è evidente negli altri frammenti del poema lustrale.

E per ultimo esaminiamo il fr. 134. Come già sappiamo, lo citano Ammonio e Tzetze (quest'ultimo ben quattro volte). Ammonio (*de interpr.* 249, 1 Busse) ci dice che il saggio agrigentino, impugnando i miti antropomorfici dei poeti sugli dèi, così si esprimeva, specialmente intorno ad Apollo, di cui subito dopo parlava, ed in generale sulla divinità. E Tzetze (*Chil.* VII 522) scrive: " Empedocle, *nel terzo libro del poema fisico*, indicando quale è l'essenza del divino, così dice: il dio non è questo nè quello... [segue fr. 134 (= 109 *d*) vv. 4-5] ". Ora, se si bada bene, questa censura contro i miti antropomorfici non sarebbe forse troppo a posto nel poema lustrale, in cui degli dèi si parla miticamente al popolo, in forma antropomorfica (fr. 122; 123), e delle anime beate si dice che partecipano al banchetto degli altri dèi e vivono nella lor casa (p. 147). Per di più i vv. 2-3 di questo fr. ripetono i vv. 1-2 del fr. 29, che è certo del poema fisico; e se di ripetizioni di versi tra frammenti del poema fisico ne abbiamo abbondanti esempi (3), di simili ripetizioni tra il poema fisico e il poema lustrale non ne abbiamo alcuna; e questa sarebbe anche assai strana, tanto più se si pensa che, se fosse vera l'asso-

---

(1) Anche Lucrezio imita questi versi, in un passo (V 100 sgg.) dove parla della prossima fine del mondo, cioè di uno stadio cosmico futuro di cui non si può dare prova sensibile, come sarebbe anche per Empedocle lo sfero.

(2) Anche nel fr. 2 del resto (v. part. v. 1) si deplora l'insufficenza dei nostri sensi, cfr. anche le osservazioni di Sesto Empirico citate ivi in nota, donde si vede che il fr. 133 si accorda benissimo con le dottrine del poema fisico (cfr. s. p. 134 sgg.).

(3) V. Appendice III, p. 602.

luta differenza di carattere che il Diels trova fra i due poemi, sarebbe singolare che il poeta avesse ripresa letteralmente una formula che appariva in un'opera da lui, in qualche modo, ripudiata. Ora, essendoci un'attestazione che attribuisce questo frammento al poema fisico, non v'è ragione di volerlo proprio togliere ad esso, per attribuirlo al *poema lustrale*; mentre, per questo stesso dato formale, si sarebbe subito indotti ad attribuirlo al π. φύσεως (1). Si noti anche che Empedocle nel π. φύσεως mostra una particolare tendenza a ripetere i versi che egli usò per trattare dello sfero, e che, appunto ritenendo il fr. 134 fra quelli appartenenti al poema fisico, si può stabilire fra queste ripetizioni un interessante parallelismo (2).

Alle medesime conclusioni giungeremo studiando il contenuto dottrinale di questi versi (fr. 134 = 109 *d*). Anzitutto Ammonio dice che Empedocle, subito dopo, parlava di Apollo, di cui specialmente trattava. Il Diels osserva che questo inno ad Apollo disconviene assolutamente al meccanismo del poema fisico di Empedocle (3). Ma la testimonianza di Menandro, in A 23, ci parla degli *inni fisici* di Parmenide e di Empedocle, e ricorda fra essi l'inno ad Apollo; spiegando poi questi inni fisici, ci dice che sono tali, quando alcuno, inneggiando ad Apollo, dica che esso è il sole e ci dichiari la natura del sole, e similmente, inneggiando ad Era ed a Zeus, dica che sono, l'una l'*aria* e l'altra l'*elemento igneo*. Ebbene, che Menandro parlando dell'inno ad Apollo si riferisca ad Empedocle, pare sia opinione anche del Diels, che ivi rimanda appunto a questo frammento e alla testimonianza di Ammonio, e d'altra parte siccome gli altri esempi (di Era e di Zeus) concordano con i testi di Empedocle (v. fr. 6), è naturale che anche ad Empedocle si riferisca quello di Apollo, tanto più che sappiamo

---

(1) Si noti che come i primi versi ci richiamano al fr. 29, l'ultimo riecheggia il fr. 17, 25.

(2) V. s. p. 603; il fr. 134 tratterebbe di una questione affine a quella trattata dal fr. 29, come il fr. 26 *a* rispetto al fr. 27.

(3) V. Diels, l. c. p. 405.

da Ammonio che in Empedocle era un tale inno ad Apollo (1). Ma, come si vede, Menandro mette questo inno alla pari con le divinizzazioni degli elementi (Era e Zeus) nel *poema fisico* (fr. 6), anzi ci dice che Empedocle si serviva del nome di Apollo come allegoria del sole; sicchè si riprova che il fr. 134 apparteneva ad una sezione del *poema fisico*, in cui si svolgevano teorie affatto consone ad altre di quel poema.

A torto invece altri volle vedere in Apollo un nome divino dato allo *sfero* (2), per la somiglianza tra il fr. 134 ed il fr. 29. Infatti non risulta dalla testimonianza di Ammonio che nel fr. 134 si parlasse già di Apollo, di cui è detto solo che si parlava subito dopo.

Empedocle in questa parte deve avere trattato delle divinità non antropomorfe che egli riconosceva (3), e fra queste certamente gli elementi, lo sfero, l'Amicizia. Quanto ad Apollo, fino a prova contraria, dobbiamo credere che fosse il sole, come dice Menandro; e poichè, per Empedocle, il sole designa altrove l'elemento igneo (fuoco), è possibile che fosse una variazione dei nomi mitologici dati a questo elemento, a cui altrove dà il nome di Zeus (fr. 6) o di Efesto (fr. 96); nè questa mutazione di nomi ci deve stupire, perchè si trova poi anche in Plotino (4): ma su questo punto non possiamo affermare nulla di sicuro. Nemmeno per gli ultimi due versi di questo frammento, dobbiamo stupirci che Empedocle parli di una mente sacra (*φρὴν ἱερή*), che percorre con veloci

---

(1) Non si può trattare del *Proemio ad Apollo*, ricordato da Diogene Laerzio (A 1 § 57) fra le opere di Empedocle, perchè questo fu distrutto dagli eredi del poeta.

(2) V. Dümmler " Archiv. f. Gesch. d. Philos. „ VII (1894), p. 151.

(3) Che i *θεοὶ δολιχαίωνες*, di cui si parla in fr. 21, 12, cfr. 23, 9, non debbano essere intesi come divinità antropomorfiche, abbiamo già visto ivi, nel commento *ad loc.* In quei versi Empedocle può anche avere alluso al sole (Apollo v. A 23) che chiama altrove dio (fr. 47); tali potevano essere la luna e gli astri che i pittori dipingono.

(4) V. s. Append. I p. 544. Di un inno ad Apollo sarebbe anche ricordo nel frammento dubbio da me aggiunto 154 *d*; nelle note a quel frammento ho anche accennato al valore speciale che aveva il fuoco nel sistema di Empedocle.

pensieri tutto l'universo. È naturalmente difficile renderci conto pienamente di una dottrina, su cui abbiamo appena due versi staccati dal contesto; ma i rapporti che si possono segnare con il poema fisico sono tali da mostrare che questo frammento, anche per questa parte, poteva accordarsi con le dottrine ivi esposte. Non è punto necessario, infatti, supporre che questa *mente* sia un'entità spirituale, distinta assolutamente dalla materia, giacchè noi sappiamo che per Empedocle tutte le sostanze sono coscienti (1), e che ogni cosa per Empedocle ha *φρόνησις* (cfr. *φρήν*) e *νόημα*. Del resto, mente, *φρήν*, equivale ad anima, *ψυχή*; ora Empedocle chiama le anime *δαίμονες*, e *δαίμονες* (v. fr. 59) sono l'Amicizia e la Contesa che sono sostanze-forze, coscienti esse pure come ogni cosa (2). E precisamente in fr. 17, 23 sgg. si dice che, per l'Amicizia, gli uomini *φίλα φρονέουσι* (cfr. *φρήν* fr. 134, 4), e che essa si aggira fra gli elementi (*μετὰ τοῖσιν* [gli elementi] *ἑλισσομένην*; cfr. fr. 134, 5 *κόσμον ἅπαντα καταΐσσουσα*). Anzi in questo frammento (17, 20 sgg.), mentre Empedocle parla ampiamente dell'Amicizia e si vanta di averla scoperta lui come divino principio cosmico, alla Contesa solo si accenna brevemente, cosicchè, sin ora, mi sembra sia sempre opinione più prudente, ritenere che nel fr. 134, 4 sg. si alluda all'Amicizia, come alla divinità benefica nel sistema di Empedocle (3).

---

(1) V. fr. 103; 110, 10, ecc., e n. ivi.

(2) Del resto neppure per gli stoici il *λόγος* ed il *πνεῦμα* erano entità spirituali; vedi le testimonianze raccolte dall'ARNIM *Stoic. Veter. fr.* vol. II p. 306 sgg. sotto il titolo: § 4 " Deum esse corpus (spiritum per omnem materiam percurrentem) „; cfr. anche *infra* la mia n. 2 a p. 647. In Anassagora pure il *Νοῦς* non è immateriale, v. ANAX. fr. 12 citato sopra p. 213, n.; cfr. anche p. 267 sg.

(3) Che in questi versi si alludesse all'Amicizia, era già opinione di altri, prima che il Diels togliesse questi versi dal *poema fisico*, e fra essi ricorderò il Bertini; il Ritter pensò che si parlasse dell'*ἀνάγκη*; per il BODRERO, p. 155, questa divinità sarebbe la Fortuna (*τύχη*). Però i soli raffronti che possiamo fare, e che ho esposti nel testo, ci portano all'identificazione con l'Amicizia. Si noti che Afrodite (nome con cui Empedocle designa l'Amicizia), in Plotino è l'anima cosmica, ed appunto questa mente che percorre l'universo sarebbe, in qualche modo, simile all'anima cosmica di Plotino (v. Appendice IV p. 617).

La sua azione è continua nel mondo e sempre essa si adopera a renderlo armonico; essa è il buon demiurgo che compone gli esseri animati e inanimati; da lei viene quanto è buono e saggio ed armonico nella coscienza degli uomini (1); da lei procede l'armonia e la beatitudine dello sfero; e nella rinascenza delle anime essa lotta per restituirle all' unità primitiva (2). Non è dunque strano che Empedocle a lei accennasse particolarmente, parlando della divinità (3). Sopratutto bisogna ricordare che Empedocle scrisse un poema e non un trattato, che egli appartiene ad un'età in cui prevale ancora l'intuizione sulla logica precisa e sull'astrazione, che in tutte le prime opere dell'ingegno greco, e persino ancora in Platone (4), si trovano dottrine non ben fuse fra loro; perciò non bisogna chiedere ad Empedocle che sia nelle espressioni particolari così scrupoloso come sarebbe un filosofo moderno.

Il Diels, come argomento a provare che i fr. 131 sgg. appartengano al *poema lustrale*, adduce anche (5) la testimonianza di Porfirio *de abst.* II 21, il quale, citando il fr. 128, che appartiene al *poema lustrale*, dice: ...ἀλλὰ καὶ παρ' Ἐμπεδοκλέους, ὃς περί τε τῶν θυμάτων καὶ περὶ τῆς θεογονίας διεξιὼν παρεμφαίνει λέγων [segue fr. 128]. Ma questa testimonianza, in cui si accenna ad elementi teogonici nel *poema lustrale*, non prova punto che a questo poema vadano attribuiti i fr. 131 sgg. Infatti, anche senza tale aggiunta, vi sono nel *poema lustrale* abbondanti elementi teogonici; basta considerare i fr. 128; 122; 123 e i confronti da me stabiliti nel commento fra i passi del *poema lustrale* con i poemi esiodei, e particolarmente con la *Teogonia* di Esiodo, per convincersi che tale designazione era convenientissima per il poema lustrale, anche senza i frammenti di cui ci occupiamo (6). Del resto l'argomento del

(1) V. fr. 17, 23 sg.; 109; 20, 2 sg.; 22, 5 sg.; 21, 8; 64; 73; 75; 86; 87; 95; 96, 4; 98, 3; cfr. n. a fr. 110.
(2) V. Ippolito cit. in n. a fr. 115; cfr. fr. 116.
(3) Cfr. s. p. 205 sg.
(4) V. p. e. Appendice III p. 608 sgg.
(5) V. n. a fr. 131 (*Vors.*[3] p. 273 n.).
(6) Vedi anche Cornuto, cit. in n. a fr. 123, che assimila le divinità di quel frammento ai Titani, cfr. la *Teogonia* orfica fr. 39; 102; 103 sg.

poema è in realtà la rinascenza delle anime in forma divina (v. fr. 146, 3 *ἀναβλαστοῦσι θεοί*) cioè una vera *teogonia* mistica. Assai meno appropriata sarebbe tale designazione appunto per i fr. 131-134, perchè questi, per il loro contenuto strettamente filosofico, e per la censura dei miti poetici e popolari, più discordano dalle teogonie antiche.

Finalmente, il Diels (1) si richiama alla testimonianza di Sesto Empirico, il quale, citando il fr. 136, osserva (*adv. math.* IX 127): " Pitagora e i suoi discepoli, Empedocle e la maggior parte degli Italici, dicono che non solo noi abbiamo una certa affinità tra di noi e con gli dèi, ma anche verso gli esseri viventi privi di ragione (*πρὸς τὰ ἄλογα τῶν ζῴων*); perchè vi è un solo spirito che s'effonde per tutto il mondo, a modo di anima, e che anche ci unisce ad essi (*ἓν γὰρ ὑπάρχειν πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διῆκον ψυχῆς τρόπον τὸ καὶ ἑνοῦν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα*) "; e prosegue dicendo che, per tal ragione, proclamano l'astinenza dai cibi animali, e cita i frammenti 136, 137. In questo *πνεῦμα* il Diels trova un'allusione alla *φρὴν ἱερή* del fr. 134, e la connessione di questo frammento con gli altri del *poema lustrale*. Si deve notare in contrario però: 1) che la dottrina sull'affinità di tutti gli esseri non è esclusiva del *poema lustrale*, ma si fonda su dottrine che appartengono al poema fisico (2). 2) Che Sesto Empirico, come Ippolito, altrove allude a questa comunanza di anima cosciente fra gli esseri, citando un verso del poema fisico (3), e che del resto gli antichi uniscono insieme dottrine dei due poemi (4) per le affinità che vi scorgevano e che assai probabilmente erano maggiori ancora che non appariscano a noi dai testi conservati. 3) Che Sesto Empirico parla in generale dei Pitagorici, di Empedocle e degli Italici (5), e per averli così uniti tutti insieme, deve naturalmente servirsi di

---

(1) V. loc. cit. p. 405.
(2) V. n. a fr. 135.
(3) V. n. a fr. 110.
(4) V. p. e. IPPOLITO, di cui s. p. 637.
(5) Del resto l'attestazione di Sesto non è esatta neppure per i pitagorici antichi, ma solo per quelli assai posteriori ad Empedocle, le cui dottrine erano molto tinte di platonismo e di stoicismo, v. infatti ZELLER I[5] p. 416.

espressioni che possano convenire agli uni e agli altri, e perciò meno precise. Del resto è uso di Sesto ricollegare le dottrine di Empedocle a teorie posteriori, servendosi di espressioni, come l' *'Ορθὸς λόγος* (1), che non sono empedoclee e che vennero in uso più tardi. Per di più la dottrina della rinascenza delle anime, che appariva anche nel *poema fisico* (v. fr. 15), e quella della divinità cosciente (l'Amicizia) che vive e opera in tutti gli esseri (2), stabilivano veramente un tal vincolo fra le creature nel *poema fisico* che giustificherebbe l'espressione di Sesto Empirico, anche se si riferisse veramente al fr. 134. Finalmente anche il Diels riconosce che l'espressione e la teoria a cui Sesto accenna sono stoiche (3), e che Sesto, poco scrupoloso verso la precisa verità storica, le riferì ad Empedocle, seguendo l'uso suo consueto di stabilire identificazioni fra le dottrine dei filosofi più antichi ed i più recenti. Basta dunque confrontare questa testimonianza con quella addotta in nota al fr. 2, per vedere come entrambe hanno lo stesso valore; contengono cioè elementi dottrinali empedoclei, ma modernizzati e in parte travisati. Il *πνεῦμα* di Sesto Empirico corrisponde presso a poco al *Δίκαιος λόγος* di Ippolito, e questo all' *'Ορθός λόγος* di Sesto nella testimonianza del fr. 2 (4), e quest'ultimo appunto è posto in relazione (come del resto la teoria dell'unità di vita cosciente nella testimonianza del fr. 110) con le teorie del *poema fisico*. Cosicchè, dall'esame dei fr. 131-134 D. e delle testimonianze relative, credo risulti non esservi ragione alcuna di dubitare della testimonianza di Tzetze e della conseguente assegnazione dei frammenti in questione al poema fisico, e risulti pure che anzi gli elementi formali e gli argomenti interni ci indurrebbero già per sè a collocarli tra i frammenti di quel poema.

5. Aggiungeremo ora qualche ricerca per determinare la fonte probabile da cui attinsero Ippolito e Sesto Empirico e forse

---

(1) V. n. fr. 2.

(2) V. fr. 134 e ciò che è detto sopra p. 643 sg., cfr. fr. 17, 20 sgg.

(3) Ciò che riproveremo più oltre studiando questa e le questioni affini.

(4) V. *infra*, p. 647 n. 2.

gli altri che riferiscono questi frammenti. Abbiamo visto che Ippolito, citando il fr. 131, allude alla teoria del *Δίκαιος λόγος*, di cui non è cenno alcuno nei frammenti empedoclei e che evidentemente è un'espressione invalsa nelle scuole posteriori. Il fatto che anche Sesto Empirico ci parla dell'*Ὀρθὸς λόγος* nella testimonianza del fr. 2, come ammesso da Empedocle, ci porta naturalmente ad identificare le due espressioni, ed a supporre una comunanza di fonte. Ma Sesto Empirico ci dice che questo *Ὀρθός λόγος* era secondo Empedocle il criterio della verità, e questa teoria troviamo presso gli Stoici: v. Diog. L. VII 54 (= *Fr. Stoic. Vet.* v. 1 p. 142 n. 631 Arnim) *ἄλλοι δέ τινες τῶν ἀρχαιοτέρων Στωϊκῶν τὸν ὀρθὸν λόγον κριτήριον ἀπολείπουσιν, ὡς ὁ Ποσειδώνιος ἐν τῷ περὶ κριτηρίου φησί.* Chi siano questi stoici più antichi non sappiamo e l'Arnim annota: " *ad quos philosophos haec verba referantur, nescimus* ": ma è interessante sapere per ora che si trattava di stoici antichi, e che la teoria stessa è stoica. Per di più la dottrina del *πνεῦμα* di cui Sesto parla, trattando di Empedocle, è pur essa stoica (1). È dunque naturale ammettere che stoica fosse la fonte comune (2). Anzi la teoria del *πνεῦμα* è certo di Crisippo (3), e parimente è certo che Crisippo soleva riempire i suoi libri di citazioni di poeti (4), donde è

(1) V. Sext. *Pyrrh. Hyp.* III 218 [= fr. Chrysipp. 1037 Arnim] *Στωϊκοὶ δὲ πνεῦμα διῆκον* [cfr. nella testimonianza di fr. 136 *πνεῦμα διῆκον*] *καὶ διὰ τῶν εἰδεχθῶν* (sc. *τὸν θεὸν εἶπον*): cfr. fr. 1035 Arnim. *διήκειν διὰ πάσης τῆς οὐσίας τὸν θεὸν φασίν*; fr. 1042 *ὁ γὰρ αὐτὸς θεός παρ' αὐτῷ* (Crisippo) *πρῶτος ὢν διήκει διὰ τοῦ κόσμου καὶ διὰ τῆς ὕλης καὶ ψυχή ἐστι...*, cfr. fr. 1100.

(2) Per le relazioni fra il *πνεῦμα* e il *λόγος* già negli stessi stoici vedi Tertull. *Apologet.* 21; M. Aurel. V 32; Orig. *c. Cels.* VI 71 [Arnim vol. II fr. 1051] *κατὰ μὲν οὖν τοὺς ἀπὸ τῆς στοᾶς... καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ... οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ πνεῦμα σωματικόν*: cfr. l'inno di Cleante (Arnim I p. 122) v. 8 *κοινὸν λόγον, ὃς διὰ πάντων Φοιτᾷ μιγνύμενος μεγάλοις μικροῖς τε φάεσσι.*

(3) V. n. 1.

(4) Apollodoro diceva, che se ai libri di Crisippo fossero state tolte le citazioni, sarebbero rimasti i fogli bianchi: vedi Diog. Laer. VII 181; cfr. anche *infra*, p. seg., la testimonianza di Galeno.

naturale la supposizione che la fonte siano le opere di Crisippo. Infatti Cicerone nel primo libro *de nat. deorum*, parlando di parecchie dottrine comuni o simili nella filosofia di Crisippo e di Empedocle, ci dice che Crisippo ne ricercava la fonte nei poeti antichi, anche fino al punto di forzare l'interpretazione dei loro scritti. Gioverà riferire il passo con gli opportuni richiami:

Cic. *de nat. deor.* I 15, 39 sg. [= Chrys. fr. 1077 Arnim]. " Iam vero Chrysippus ... ait ... vim divinam in ratione esse positam et in universae naturae animo atque mente [cfr. s. p. 643; fr. 134], ipsumque mundum deum dicit esse [cfr. Emp. A 32] et eius animi fusionem universam, tum eius ipsum principatum .... tum fatalem orbem et necessitatem [cfr. Emp. fr. 115, 1] rerum futurarum, ignem praeterea [cfr. Emp. A 31, fr. 6] et eum quem ante dixi, aethera ... et aquam et terram et aera [cfr. Emp. fr. 6], solem [Emp. fr. 47], lunam, sidera ... atque etiam homines eos, qui immortalitatem essent consecuti [Emp. fr. 112, 4; 115; 146 sg.]. Idemque disputat aethera esse eum, quem homines Iovem appellarent [cfr. A 33 *Δία μὲν λέγει ... τὸν αἰθέρα*]... et haec quidem in primo libro de natura deorum; in secundo autem volt Orphei, Musaei, Hesiodi, Homerique fabellas accomodare ad ea, quae ipse primo libro de deis immortalibus dixerat, ut etiam veterrimi poetae, qui ea ne suspicati quidem sint, Stoici fuisse videantur ". Cfr. Chrys. fr. 1078; fr. 1104 = *ἀλλὰ φαύλους μέν, ἔφη, δαίμονας οὐκ Ἐμπεδοκλῆς μόνον* [cfr. A 31 e n. ivi] *ἀπέλιπεν, ἀλλὰ καὶ ... Χρύσιππος*. Fra i poeti nominati da Cicerone non è Empedocle; ma che questo dipenda da desiderio di brevità di enumerazione (1), si può vedere da altri passi di Galeno il quale spesso accenna alle abituali citazioni di Empedocle in Crisippo:

Galen. *de Hipp. et Plat. plac.* III, 5 [= Chrys. fr. 884 Arnim] *ἐπὶ τὰ ἐφεξῆς τρέψομαι, δι' ὧν ὁ Χρύσιππος ἄρχεται παρατίθεσθαι τὰς τῶν ποιητῶν μαρτυρίας ... ἀρξάμενος οὖν ἀπό τινος Ἐμπεδοκλείου ῥήσεως ἐξηγεῖται ... αὐτήν ...* [la citazione si comprende

---

(1) Anche Filodemo *de pietate* c. 13 = fr. Chrys. 1078 — dopo avere ricordato Orfeo, Museo, Omero, Esiodo, Euripide, come testi riferiti da Crisippo — aggiunge *καὶ ποιηταῖς ἄλλοις*.

perchè per Crisippo, come per Empedocle, il principio psichico era nel cuore v. fr. 885 ...*ἐν τῇ καρδίᾳ εἶναι, μέρος ὂν αὐτῆς τὸ ἡγεμονικόν*, cfr. EMP. A 30, e n. ivi; A 97; fr. 105 sgg.]. GALEN. *ibid.* III 3, p. 274 M. [= fr. CHRYS. 906 p. 255 Arnim] *ὥσπερ γὰρ ἐξ Ὁμήρου καὶ Ἡσιόδου βραχέα παρεθέμην ὀλίγῳ πρόσθεν ὧν ὁ Χρύσιππος ἔγραψεν, οὕτως ἐξ Ὀρφέως καὶ Ἐμπεδοκλέους... καὶ ἑτέρων ποιητῶν ἐπῶν μνημονεύει παμπόλλων... ibid.* fr. 907 *ἐμπλήσας ὁ Χρύσιππος ὅλον τὸ βιβλίον ἐπῶν Ὁμηρικῶν καὶ Ἡσιοδείων... Ἐμπεδοκλείων τε καὶ Ὀρφικῶν.*

Come si vede dunque, numerose erano le citazioni di Empedocle in Crisippo, ed egli aveva l'abitudine di detorcere le teorie degli antichi a significazioni nuove per accostarle alle dottrine stoiche. Sicchè si può credere, con grande probabilità, che Crisippo sia stata la fonte, mediata o immediata, di Sesto Empirico e di Ippolito, in ciò che ci dicono della dottrina dell' *ὀρθὸς λόγος* (o *δίκαιος λόγος*) e del *πνεῦμα* (1), *dottrine stoiche ambedue*, ciò che spiega anche come, data l'abitudine di Crisippo, gli elementi empedoclei di ambedue i passi sieno stati forzati per fare loro assumere significazione nuova.

---

(1) Del resto che Sesto Empirico, per la teoria dell'*ὀρθὸς λόγος*, nel passo citato in nota al fr. 2, attinga ad una fonte diversa dai versi del poeta, si arguisce anche dalle sue stesse parole (*adv. Math.* VII 122) *ἄλλοι δὲ ἦσαν οἱ λέγοντες κατὰ τὸν Ἐμπεδοκλέα κριτήριον εἶναι* ... La teoria dell' *ὀρθὸς λόγος*, come criterio della verità, non era probabilmente di Crisippo, ma dalla testimonianza di Diogene Laerzio si rileva che appariva negli stoici anteriori a lui, donde si vede che poteva essere citata da Crisippo e studiata nei suoi rapporti con Empedocle.



APPENDICE VI

La struttura del poema fisico e l'ordine dei frammenti.

1. I frammenti di Empedocle furono variamente ordinati dai diversi editori; e si può dire che come si accrebbe il loro numero di edizione in edizione, così divenne più razionale la disposizione loro, particolarmente in quelle dello Stein e del Diels. Anzi le varie edizioni del Diels, *in massima*, anche per questa parte, rappresentano un notevole progresso su tutte le altre.

Però, come rilevai in più luoghi (1), lo studio delle testimonianze antiche e dei testi empedoclei, particolarmente per quel che riguarda la dottrina del ciclo cosmico, mi ha persuaso essere necessario ordinare i frammenti del poema fisico in modo diverso da quello seguito dal Diels. La diversa disposizione di alcuni gruppi essenziali, mi pare certa, perchè corrisponde alle testimonianze antiche; in altre parti invece la mutazione dell'ordine, come avvertirò, è congetturale; pur tuttavia credo sia conveniente, o perchè è una naturale conseguenza della mutazione dell'ordine in quei gruppi, o perchè

(1) V. s. p. 553; 556 n.; 575; cfr. n. fr. 57; 96; 62; 35 e altrove nelle n. ai frammenti.

permette di rendere più perspicuo lo svolgimento delle dottrine di Empedocle.

Però, non avendo io ripubblicato il testo dei frammenti, nella traduzione giudicai opportuno astenermi dallo spostare l'ordine seguìto dal Diels, per comodità del lettore che volesse confrontare la traduzione con l'originale. Sole mie innovazioni sono l'avere aggiunto il fr. 26 *a* che non è nel Diels (v. Appendice III), l'avere posto il fr. 61 *a* (= 154 D.) tra i frammenti certi anzi che fra quelli dubbi; l'avere trasferiti i fr. 109 *a*-109 *d* (= 130-134 D.) dal *poema fisico* al *poema lustrale*, secondo la testimonianza di Tzetze (v. Appendice V); l'aver tolto dai frammenti dubbi il fr. 154 *b*, ponendolo tra i frammenti spurî (fr. 157 *a*), perchè quei due versi non sono di Empedocle ma di Arato; finalmente l'avere aggiunto tra i frammenti dubbi il fr. 154 *d*.

Altre mutazioni non volli fare, per non confondere il lettore. Riserbai perciò a questa appendice lo studio della struttura del poema fisico, e la proposta di un nuovo ordinamento dei frammenti, adducendone distesamente le ragioni. Il lettore potrà, nella lettura dei frammenti, seguire le indicazioni di questa appendice, ciò che credo gli gioverà, per comprendere esattamente lo svolgimento delle dottrine esposte da Empedocle.

Come ho già detto altrove (1), credo assai utile, per ristabilire l'ordine dei primi frammenti del poema, lo studio dell'imitazione ippocratea nei paragrafi iniziali nell'opera *de victu* (I § 1 sgg.) (2); e perciò premetto qui tradotta questa parte

---

(1) V. s. p. 517.

(2) Sui libri " Del regime „ v. BERNAYS *Gesammelte Abhandl.* I 1 sgg.; 7, 98, che ha in particolar modo rilevato l'influsso eracliteo; ZELLER I[5] 694 sgg.; FREDRICH *Hippokr. Unters.* (WILAMOW. *Philol. Unters.* XV p. 28 sgg.); GOMPERZ, I 230 sgg.; 449 sg. Il GOMPERZ e il TEICHMÜLLER *Neue Stud. zur Gesch. d. Begr.* II 48 sgg., si accordano nell'affermare che l'A. non s'è servito anche di Archelao come fonte; e per il dualismo degli elementi e per l'attività particolare data al fuoco il Gomperz crede che segua Parmenide, confrontando ARIST. *Met.* I 3. Secondo il Gomperz, contro l'opinione che Anassagora abbia avuto un influsso notevole sull'A., starebbe l'af-

dello scritto ippocrateo, che, per evitare inutili ripetizioni, non ho aggiunta alle altre due *Imitazioni*, recate dal Diels e da me tradotte (v. s. p. 151 sgg.). Vedremo poi quale uso se ne debba fare.



2. Hippocr. *de victu* I 1 sgg. (VI 466 sgg. Littré).

(1) *Se alcuno di coloro che prima di me scrissero intorno al regime conveniente alla salute dell'uomo, mi sembrasse averne trattato secondo verità compiutamente in ogni punto*, per quanto è concesso all'intendimento umano di conoscere (1), *io per parte mia mi accontenterei, essendosi altri già prima di me adoperato intorno a ciò, di riconoscere le cose che bene furono esposte e di servirmene, in quanto ciascuna mi paresse utile. Ma invece, pur avendone scritto molti, nessuno fin ora giustamente comprese come ne dovesse trattare:* s'abbatterono [*a trattare*] gli uni questa parte, gli altri un'altra, nessuno però ancora [*abbracciò*] il tutto [*l'intero argomento*] (2). *Certo non è giusto biasimare alcuno di loro di ciò che non riescirono a scoprire, ma anzi si debbono piuttosto lodare tutti*

---

fermazione (p. 374 L.) *ἅτε γὰρ οὔποτε κατὰ τωὐτὸ ἱστάμενα, ἀλλ' αἰεὶ ἀλλοιούμενα ἐπὶ τὰ καὶ ἐπὶ τά.* Vedi però *infra* n. 3 p. 656. Le imitazioni da Empedocle sin ora rilevate possono essere accresciute, come apparirà dai miei nuovi raffronti. Il primo libro dell'opera, nella sezione compresa fra i §§ 5-24, segue quasi esclusivamente Eraclito (v. Diels *Vors.*[3] p. 105 sgg.; cfr. *Herakleitos*[2] p. 52 sgg.; Bodrero *Eraclito*, Bocca 1910, p. 161 sgg.). Ma nei primi paragrafi l'influsso prevalentemente empedocleo mi sembra indubitabile, tanto più per gli elementi formali. L'attribuzione ad Ippocrate di quest'opera fa parte della intricata questione dell'intero corpo ippocrateo, nè è qui luogo di discorrerne.

(1) *ὁκόσα δυνατὸν ἀνθρωπίνῃ γνώμῃ περιληφθῆναι*: cfr. Emp. fr. 2, 8: *νόῳ περιληπτά... Πεύσεαι οὐ πλέον ἠὲ βροτείη μῆτις ὄρωρεν.*

(2) *ἄλλοι δὲ ἄλλο ἐπέτυχον· τὸ δὲ ὅλον οὐδείς πω τῶν πρότερον*: cfr. Emp. fr. 2, 5 sg.: *αὐτὸ μόνον πεισθέντες, ὅτῳ προσέκυρσεν ἕκαστος Πάντοσ' ἐλαυνόμενοι, τὸ δ' ὅλον ⟨πᾶς⟩ εὔχεται εὑρεῖν.*

perchè intrapresero l'indagine (1). *Non mi propongo dunque di confutare ciò che non fu ben detto, ma bensì ho in animo di convenire in ciò che giudiziosamente fu riconosciuto vero. Perchè se volessi esporre altrimenti ciò che bene fu esposto dagli altri che mi precedettero, non lo potrei esporre bene: e quanto non fu bene trattato da loro, se lo confutassi, dimostrando che così non è, perderei l'opera mia; ma se espongo su ogni cosa ciò che mi pare giusto, chiarirò ciò che io voglio.* Ed ho premesso ciò, perchè molti fra gli uomini, quando hanno precedentemente inteso alcuno a trattare d'alcuna cosa, non accolgono ciò che poscia altri ne dica (2), *non comprendendo che è ugualmente proprio della stessa mente riconoscere ciò che fu detto bene e ritrovare ciò che non fu ancora detto. Io dunque, come ho premesso, converrò con ciò che fu giustamente detto, e là dove gli altri errarono esporrò come le cose stiano veramente; infine io stesso indagherò quegli argomenti di cui nessuno sin ora intraprese l'indagine.*

(2) *Dico dunque che colui che si propone di trattar giustamente del regime conveniente all'uomo, anzi tutto deve conoscere la natura dell'uomo e conoscerla a parte a parte. Deve cioè conoscere di che fu composta nella sua origine* (3) *e sapere* quali parti vi prevalgono (4); *perchè se non ne conoscerà la costituzione primeva, non sarà capace di conoscere ciò che deriva da queste primitive parti che la costitui-*

---

(1) In questo e in altri punti del proemio, si nota un'equità scientifica che non è nei primi filosofi greci, i quali mal riconoscono ciò che debbono ai loro predecessori e si combattono aspramente. Più tardi infatti l'esperienza insegnò che la scienza si forma per collaborazione reciproca.

(2) Cfr. Emp. fr. 5.

(3) Cfr. A 71.

(4) *ὑπὸ τίνων μερῶν κεκράτηται*, cfr. Emp. fr. 17, 29; fr. 26, 1 sg.: così pure, sotto, in Ippocrate, *τὸ ἐπικρατέον ἐν τῷ σώματι*: cfr. anche con Emp. 26, 2 *καὶ φθίνει εἰς ἄλληλα καὶ αὔξεται ἐν μέρει αἴσης*, Hippocr. *ibid.* § 5 (Diels *Vors.*[3] p. 105) *φοιτώντων τε ἐκείνων ὧδε τῶνδέ τε κεῖσε συμμισγομένων πρὸς ἄλληλα, τὴν πεπρωμένην μοῖραν ἕκαστον ἐκπληροῖ καὶ ἐπὶ τὸ μέζον καὶ ἐπὶ τὸ μεῖον. φθορὴ δὲ πᾶσιν ἀπ' ἀλλήλων..... τῷ μείονι ἀπὸ τοῦ μέζονος, αὔξη τε... τῷ ἐλάσσονι ἀπὸ τοῦ μέζονος.*

scono, e se non saprà ciò che prevale nel corpo, *non sarà in grado di somministrare all'uomo ciò che gli giovi.....*

(3) *Sono costituiti tutti gli animali, e l'uomo pure, di due elementi che per loro proprietà differiscono, concordano però nell'uso* (1), *dico il fuoco e l'acqua* (2). *Questi due insieme bastano a ogni cosa e a sè stessi scambievolmente; ma ognuno per sè non basta nè a sè nè ad alcun'altra cosa.* Ha ciascuno di essi questa proprietà (3), *il fuoco può sempre ogni cosa muovere, l'acqua sempre ogni cosa nudrire* (4). Ciascuno a sua volta predomina ed è dominato al suo massimo e al suo minimo come gli è concesso. Nè l'uno nè l'altro può però predominare assolutamente (5) *per questa ragione: perchè al fuoco, quando giunge al limite estremo dell'acqua, manca il nutrimento, e si rivolge perciò indietro là donde potrà nutrirsi; all'acqua, giunta al limite estremo del fuoco, manca il moto, e perciò qui si arresta, ed arrestatasi non può più resistere, ma serve di alimento al fuoco che sopraggiunge.* Per tal ragione nè l'uno nè l'altro può prevalere interamente, e se l'uno dei due fosse dominato [*interamente*], qualsiasi prima soggiacesse, nessuna delle cose che esistono sarebbe più quale è ora. Ma così essendo [quelli, le cose] permarranno sempre le medesime e nessuno dei due [elementi] mai verrà a mancare (6). *Per tal modo il fuoco e l'acqua, come ho detto,*

---

(1) Cfr. s. A 29, e n. ivi, v. anche A 33 p. 331 l. 10 sgg.

(2) Anche Empedocle, dopo il proemio, deve avere subito parlato degli elementi che compongono il tutto, sia nel macrocosmo come nel microcosmo: fr. 6 (v. 1 *πρῶτον*); cfr. infra p. 663.

(3) *τὴν μὲν οὖν δύναμιν αὐτῶν ἔχει ἑκάτερον τοιήνδε* ... cfr. Emp. fr. 17, 27 *τιμῆς δ' ἄλλης ἄλλο μέδει, πάρα δ' ἦθος ἑκάστῳ.*

(4) Qui si scorge l'influsso di Archelao, come mi pare abbia bene indicato il Diels, v. Archel. A 4.

(5) *ἐν μέρει δὲ ἑκάτερον κρατέει καὶ κρατέεται... οὐδέτερον γὰρ κρατῆσαι παντελῶς δύναται*: cfr. Emp. fr. 17, 29 sgg. *ἐν δὲ μέρει κρατέουσι περιπλομένοιο χρόνοιο...*

(6) *οὐδέτερον δὲ διὰ ταῦτα δύναται κρατῆσαι παντελῶς. εἰ δέ κοτε κρατηθείη καὶ ὁκότερον πρότερον, οὐδὲν ἂν εἴη τῶν νῦν ἐόντων ὥσπερ ἔχει νῦν· οὕτω δὲ ἐχόντων αἰεὶ ἔσται τὰ αὐτά, καὶ οὐδέτερον οὐδαμὰ* [M. cfr. Diels *l. c.* p. 53] *ἐπιλείψει*: cfr. Emp. fr. 17, 30 *καὶ πρὸς τοῖς οὔτ' ἄρ τ' ἐπιγίνεται οὔτ' ἀπολήγει* ** *Εἴτε γὰρ ἐφθείροντο διαμπερές, οὐκέτ' ἂν ἦσαν ...*

bastano ad ogni cosa (1), *sempre allo stesso modo nel massimo e nel minimo.*

(4) Queste sono le loro qualità: del fuoco il caldo e il secco, dell'acqua il freddo e l'umido (2); *ed a vicenda ricevono il fuoco dall'acqua l'umido, ed infatti nel fuoco è umidità, e similmente l'acqua dal fuoco il secco, infatti nell'acqua è aridità.* Tali essendo queste cose, secernono scambievolmente da sè molte e svariate forme e di semi e di animali, che fra loro per nulla si assomigliano nè alla vista nè per le loro proprietà; poichè essi [*elementi*] non permangono mai allo stesso modo, ma sempre si mutano, or in un senso or nell'altro, e per necessità anche le cose che essi secernono mutano continuamente (3). Per tal modo nessuna fra le cose tutte si distrugge, e nulla sorge che anche prima non fosse, ma mescolandosi e sceverandosi mutano (4). Dagli uomini però si considera come nascita quando

---

Ἀλλ' αὔτ' ἔστιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα Γίγνεται ἄλλοτε ἄλλα καὶ ἠνεκὲς αἰὲν ὁμοῖα.

(1) *αὐτάρκεά ἐστι πᾶσι*: cfr. EMP. fr. 17, 28 *τιμῆς δ' ἄλλης ἄλλο μέδει.*

(2) Anche Empedocle successivamente passava a determinare le qualità degli elementi, fr. 21, 1 sgg., a cui aveva già brevemente accennato prima, come anche Ippocrate aveva fatto nel § 3.

(3) Anche Empedocle nel fr. citato sopra (fr. 21), dopo avere enumerate le qualità degli elementi (vv. 1-6), dice che se ne formarono tutti gli esseri (cfr. con HIPP. *πολλὰς καὶ παντοδαπὰς ἰδέας, ... ζῴων, οὐδὲν ὁμοίων ... τὴν ὄψιν*: cfr. EMP. fr. 35, 16 sg. *ἔθνεα μυρία θνητῶν, παντοίαις ἰδέῃσιν ἀρηρότα*; fr. 71, 3 (*τόσσ'*) *εἴδη ... θνητῶν*), e accenna al continuo moto degli elementi, che producono così, mutando d'aspetto nelle mescolanze (cfr. HIPP. *ἀλλοιούμενα*, EMP. fr. 21, 14 *γίγνεται ἀλλοιωπά*), i diversi esseri. Però se nella disposizione e in alcune risonanze il passo d'Ippocrate si accosta ad Empedocle, nelle ultime linee più dappresso ricorda le espressioni e la teoria di Anassagora (cfr. DIELS *Her.*[2] p. 54), v. ANAX. fr. 4; 6; 17; A 52. Conforme alla teoria empedoclea è il concetto che limitato sia il numero degli elementi. Se, come è possibile (v. s. n. ad A 6 e l. cit. ivi), Anassagora già imitò Empedocle, vi sarebbe una certa catena nella tradizione.

(4) *ἀπόλλυται μὲν οὖν οὐδὲν ἁπάντων χρημάτων, οὐδὲ γίνεται ὅτι μὴ καὶ πρόσθεν ἦν· ξυμμισγόμενα δὲ καὶ διακρινόμενα ἀλλοιοῦται*: cfr. EMP. fr. 8; ANAX. fr. 10.

qualche cosa dall' Invisibile [*Ade*] cresce alla luce, e come distruzione, quando qualcosa dalla luce, struggendosi, va all'Invisibile (1). *Perchè essi prestano fede più agli occhi che all'intelletto, benchè gli occhi non siano da tanto da potere giudicare neppure di ciò che vedono* (2). *Io però coll'intelletto spiego queste cose:* infatti vive questo [*cioè, ciò che perisce*], come quello [*cioè, ciò che si genera*] (3), e non è possibile che ciò che eternamente vive possa perire, se non con le cose universe (infatti dove potrebbe perire?), nè può nascere ciò che non è [*cioè, nulla può sorgere dal nulla*] (donde infatti verrebbe?) (4). Ma ogni cosa cresce e decresce al suo massimo e al suo minimo possibile. Dicendo dunque nascere e perire, mi esprimo così per uso del volgo: ma intendo di dire mescersi e disgiungersi. La verità è questa: nascere e perire

---

(1) *νομίζεται δὲ ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων τὸ μὲν ἐξ Ἅιδου ἐς φάος αὐξηθὲν γενέσθαι, τὸ δὲ ἐκ τοῦ φάεος ἐς Ἅιδην μειωθὲν ἀπολέσθαι*: cfr. EMP. fr. 9. Si noti che l'espressione di Ippocrate *ἐς φάος* ci accerta che la lezione manoscritta di fr. 9, 1 *φώς αἰθέρι* non deve essere mutata in modo da correggere *φῶς* (ms. *φώς*), donde ha riprova la mia correzione *αἰθέρι⟨ον⟩ φῶς*.

(2) Simili censure sull'inesattezza dei sensi sono nei presocratici; v. HER. fr. 107; 101 *a*; ANAX. fr. 21; PARM. fr. 1, 23 sgg; EMP. fr. 2, 7; 17, 21. È possibile che nel testo di Empedocle fosse un'osservazione analoga; egli infatti invita a prestare fede a tutti i sensi (fr. 4), ma, s'intende, in modo da interpretare poi esattamente con l'intelletto ciò che essi testificano. Però vi sono conoscenze che, secondo lui, ai sensi sono negate, come ho mostrato sopra p. 139 sgg.; cfr. anche fr. 133 (= 109 *c*). Certo nel fr. 11 si deplora la stoltezza degli uomini che credono al reale nascere e perire delle cose.

(3) Forse sarebbe possibile scorgere in queste linee una imitazione del fr. 15, ma segno questo confronto con molte riserve.

(4) *καὶ οὔτε τὸ ἀείζωον* [corr. Gomperz] *ἀποθανεῖν οἷόν τε, εἰ μὴ μετὰ πάντων (ποῦ γὰρ ἀποθανεῖται;) οὔτε τὸ μὴ ἐὸν γενέσθαι (πόθεν γάρ ἔσται;)*. Questo passo è prezioso, perchè, a quanto credo, ci rappresenta in forma più densa la connessione dei fr. 12: 14 di Empedocle: fr. 12 *ἔκ τε γὰρ οὐδάμ' ἐόντος ἀμήχανόν ἐστι γενέσθαι Καί τ' ἐὸν ἐξαπολέσθαι ἀνήνυστον* ..... fr. 14 *τοῦ παντὸς δ' οὐδὲν κενεόν· πόθεν οὖν τί κ'ἐπέλθοι;* cfr. n. ivi e fr. 17, 30 sg.

sono la stessa cosa, e la stessa cosa sono mescersi e disgiungersi, la stessa cosa sono crescere e decrescere, e così pure lo stesso sono nascere e mescersi, perire, decrescere e disgiungersi. Ciascuno rispetto a tutti, e tutti rispetto a ciascuno, sono la medesima cosa, e pur tuttavia nessuno di tutti questi è la stessa cosa, perchè l'usanza [*del discorso volgare*] in questo punto è contraria alla natura (1).

---

(1) Emp. fr. 9, 5 *ἣ θέμις ⟨οὐ⟩ καλέουσι, νόμῳ δ' ἐπίφημι καὶ αὐτός*, cfr. particolarmente Hipp. *ὁ νόμος γὰρ τῇ φύσει περὶ τούτων ἐναντίος*. Ippocrate però probabilmente eraclitizza, accumulando i contrapposti e dichiarandone l'identità: cfr. anche in seguito, § 5, e Her. fr. 88. Per l'opposizione fra *φύσις* e *νόμος*, divenuta poi consueta con i sofisti, cfr. Hipp. *ibid.* § 11; Philol. fr. 9; Archel. A 1; Democr. fr. 26 (*θέσει*) e, scoperta recentissima, Antifonte sofista, nel Pap. 1364 (vol. XI, a. 1915) di Ossirinco.

Accennerò ora ad altri confronti con Empedocle nel rimanente dell'opera ippocratea. Nel § 27, cfr. § 34, l'origine delle femmine è messa in rapporto con l'elemento freddo, quella dei maschi con l'elemento caldo: cfr. Emp. fr. 67. Ippocrate *ibid.* dice che tanto la secrezione maschile come quella femminile cooperano nella generazione: cfr. Emped. fr. 63 (v. anche in Hipp. *ibid.* p. 500 L. *εἰ μὲν οὖν ἐν ξηρῇ τῇ χώρῃ περικινέεται... ἢν δὲ ἐς τὸ ὑγρὸν πέσῃ...* cfr. Emp. fr. 65). Hipp. § 29 *θηλυκώτατα καὶ εὐφυέστατα γίνεται*, cfr. n. a fr. 67, 2; *ibid.* § 35 l'intelligenza è messa in rapporto con la proporzione degli elementi costitutivi del corpo; cfr. Emp. A 86 § 11 (v. particolarmente Hipp. *ibid.* p. 516 L. *διὰ βραδυτῆτα τῆς περιόδου* con A 86 § 11 *διὰ τὴν ὀξύτητα τῆς τοῦ αἵματος φορᾶς*. Hipp. p. 520 *καὶ πρὸς αἰσθήσιας θᾶσσον προσπίπτειν, ἧσσον δὲ μόνιμον τῶν πρότερον*, cfr. A 86 § 11 *ὀξεῖς φερομένους καὶ πολλὰ ἐπιβαλλομένους ὀλίγα ἐπιτελεῖν*). Hippocr. *de victu* I § 6 *πλανᾶται μὲν γὰρ ἀγνώμονα ... προσίζει γὰρ τὸ σύμφορον τῷ συμφόρῳ, τὸ δὲ ἀσύμφορον πολεμεῖ καὶ μάχεται καὶ διαλλάσσει ἀπ' ἀλλήλων*: cfr. Emp. fr. 22, 3 sgg. *ἀποπλαχθέντα πέφυκεν, Ὡς δ' αὕτως ὅσα κρᾶσιν ἐπαρκέα μᾶλλον ἔασιν, Ἀλλήλοις ἔστερκται ὁμοιωθέντ' Ἀφροδίτῃ, Ἐχθρὰ ⟨δ' ἃ⟩ πλεῖστον ἀπ' ἀλλήλων διέχουσι μάλιστα .. Πάντῃ συγγίνεσθαι ἀήθεα ...*

Per ultimo segnerò anche qualche confronto fra Empedocle e l'operetta ippocratea *περὶ φύσιος ἀνθρώπου* (Littré 6, 29 sgg.), § 2, p. 36 *ἀεὶ τὰ αὐτὰ ἐόντα ὁμοίως*: cfr. Emp. fr. 17, 34 sg.. — § 5, p. 42 *κατὰ φύσιν τὰς ἰδέας κεχωρίσθαι... διήλλακται ἀλλήλων τὴν ἰδέην τε καὶ τὴν δύναμιν*: cfr. Emp. fr. 17, 28. — § 3, p. 36 *ἕκαστον αὔξεταί τε καὶ φθίνει*: cfr. Emp. fr. 16, 2.



3. Prima di considerare minutamente quale utilità possano avere i paragrafi tradotti, per ristabilire l'ordine dei frammenti empedoclei, gioverà dir qualcosa del quarto libro di quest'opera nei suoi rapporti con Empedocle.

Già il Gomperz (I p. 233) osservò che l'ultimo libro dell'opera " sul regime „ fa pensare all'oraziano *desinit in piscem mulier formosa superne*; perchè il quarto libro di quest'opera è scientificamente in regresso rispetto agli altri. Esso infatti tratta dei sogni e si propone di determinare quali siano *divini* e quali provengano da una *condizione corporea*. Come si vede, per questo punto la scienza (1) è ancora commista all'arte del taumaturgo. Ma precisamente per ciò credo di dover rilevare l'interesse di questa parte dell'opera ippocratea per lo studio di Empedocle; giacchè vi si scorge quella medesima mescolanza di dottrine fisiche e religiose che ha dato tanto da fare agli studiosi di Empedocle, sino al punto di volere relegare tutte le dottrine religiose nel *poema lustrale*, e tutte le dottrine scientifiche nel *poema fisico*, considerando queste due opere come composte in due fasi diverse del pensiero e della vita di Empedocle. Abbiamo già visto (2) come questa opinione sia errata; il confronto con l'opera ippocratea ci conferma come in quest'età della cultura greca questa mistione di spiriti non si ritrovasse solo in Empedocle.

È interessante notare anzitutto che, come l'autore dell'opera ippocratea riconosce le due specie di sogni suddette, anche Empedocle ammette due forme di pazzia, l'una per *causa divina*, l'altra per *causa corporea* (3). Interessante è pure l'esame delle prime pagine di questo libro, perchè vi si scorge ancora, in qualche modo, la sopravivenza di una dottrina mistica già rilevata in Pindaro (PIND. fr. 131; v. s. p. 266).

---

(1) Per l'importanza scientifica di quest'opera ippocratea nelle altre parti, v. LITTRÉ VI 527 e GOMPERZ I p. 230 sgg.
(2) V. s. p. 636 n. 1.
(3) V. EMP. A 98.

Ecco infatti le parole con cui s'inizia il quarto libro di quest'opera:

(P. 640, Littré): " Colui che sappia rettamente giudicare degli indizi che si palesano nel sonno, ritroverà che essi hanno per ogni cosa grande efficacia. Perchè l'anima quando opera in servigio del corpo vigile, divisa fra molte occupazioni, non è raccolta in sè stessa: ma dona qualcosa di sè medesima alle singole parti del corpo, all'udito, alla vista, al tatto, all'incesso, attività di tutto il corpo. In tal modo l'intelligenza non s'appartiene. Ma quando riposa il corpo, l'anima, nel suo moto insinuandosi per le membra, governa il proprio domicilio e di per sè stessa adempie a tutte le azioni corporee. Infatti il corpo nel sonno non sente, ed essa sveglia conosce, vede le cose visibili ed ode le udibili, cammina, tocca, soffre, rammemora, e in breve spazio essendo, compie nel sonno tutte le operazioni del corpo e dell'anima. Così chiunque sa rettamente giudicare queste cose, conosce una gran parte della scienza ".

L'autore prosegue dicendo che " di quei sogni che sono divini e presagiscono avvenimenti buoni o cattivi alle città o ai privati, non derivanti da loro colpa, vi sono interpreti che *hanno su ciò una scienza esatta* "; ma aggiunge che essi non hanno però alcuna regola per esplicare i sogni che derivano da una condizione corporea. Come si vede dunque, incomincia a disgiungersi l'arte dell' indovino e quella del medico; ma tale separazione non è però ancora compiuta, come anche in Empedocle (1), onde l'autore riconosce che anche l'arte dell' indovino ha la sua dignità ed, entro determinati limiti, corrisponde a certezza. L'autore osserva poi che gl'indovini spiegano come se provenissero da causa divina anche quei sogni che procedono da cause fisiche, e per ciò, ponendoci in guardia dai mali futuri, non insegnano come convenga premunirci, ma si accontentano di prescrivere preghiere agli dèi. A questo punto egli ha un'osservazione che ci ricorda la dottrina di Socrate nei *Memorabili* di Senofonte: (p. 642 L.) " Pregare, egli dice, è cosa saggia ed eccel-

---

(1) Cfr. Emp. fr. 108 e fr. 112, 9 sgg.

lente, ma pure invocando l'aiuto degli dèi, conviene venire in aiuto a noi stessi „.

Tratta poi (p. 642 sg.) dei sogni che riproducono le azioni della veglia e su questo punto giova ricordare la dottrina di Empedocle nel fr. 108. Nel seguito, quando parla, ad es., dei sogni in cui si vede qualche fenomeno celeste, e di quelli fra essi che sono di buono o cattivo pronostico, la sua teoria è stranamente commista di arte taumaturgica; ed è singolare che egli, pur prescrivendo precauzioni mediche e rimedi, nel medesimo tempo consigli (p. 652) di pregare gli dèi, e cioè, per i buoni pronostici, il Sole, Zeus, Atena, Ermete, Apollo, e per lo scongiuro di mali la Terra e gli Eroi. Quest'ultima prescrizione è particolarmente interessante, perchè annunzia la credenza nei culti ctonici e mistici (1).

Scienza e religione sono dunque ancora congiunte, e come Empedocle inizia il suo poema invocando gli dèi, e di essi tratta nel terzo libro, l'A. chiude il suo trattato, vantandosi di avere ritrovato il regime salutare, per quanto è concesso ritrovarlo ad un uomo *con l'aiuto degli dèi.*



4. Vediamo ora come debbano essere disposti i frammenti del poema fisico.

Il fr. 1 deve essere conservato al luogo in cui lo pose lo Stein e successivamente il Diels, perchè è la dedica del poema a Pausania (2), e precedette certamente i fr. 2-4, in cui a Pausania si parla senza più nominarlo. La dedica era divenuta uno dei caratteri tradizionali della poesia didascalica dopo Esiodo; anche in Teognide troviamo la dedica a Cirno (3); il libro di Alcmeone *sulla natura* comincia pure con una simile dedica (4). In questo è notevole la differenza

(1) Cfr. anche IV § 92 p. 658. *ἀπὸ γὰρ τῶν ἀποθανόντων αἱ τροφαὶ καὶ αὐξήσιες καὶ σπέρματα γίνονται· ταῦτα δὲ καθαρὰ ἐσέρπειν ἐς τὸ σῶμα ὑγείην σημαίνει*, parole che indicano come l'A. segua le dottrine dei culti ctonici.

(2) Cfr. A 1 § 60.

(3) Vv. 19 sgg. H. Cr.

(4) Alcm. fr. 1 trad. s. p. 68.

fra il poema di Empedocle e quello di Parmenide, che segue il tipo della visione mistica, finge un viaggio sovrumano e fa che la dea ammaestri lui stesso (PARM. fr. 1, 22 sgg.), anzi che scegliersi egli un discepolo da addottrinare.

Esatta è pure la collocazione del fr. 2 nelle edizioni dello Stein e del Diels. Esso è citato da Sesto Empirico (v. n. *ad l.*) come costituente un unico tutto con il fr. 4, e che debba a questo precedere si rileva, sia dalla testimonianza di Sesto Empirico, come dall'esame interno di due frammenti: infatti nel fr. 4 si depreca quella follia e quella presunzione a cui si accenna nel fr. 2. Ora, siccome nel fr. 4 è l'invocazione alla Musa, che doveva essere nel principio del poema, è evidente che questi frammenti vanno collocati immediatamente dopo il fr. 1. Per di più, anche l'imitazione di Ippocrate (1) conforta quest'induzione.

L'invocazione alla Musa era un luogo comune della poesia epica ed anche nei maggiori poemi esiodei è conservata. Di carattere esiodeo è pure la deplorazione sulle sorti dell'umanità ed il pessimismo del proemio di Empedocle nel fr. 2 (2). In Empedocle è però notevole, sia l'artistica complessità del proemio, di cui possiamo ancora scorgere le linee generali, sia l'avere posto per primo argomento il problema della conoscenza, che verrà prendendo sempre più importanza, quanto più ci si avvicina a Socrate (3). Un breve accenno a questo problema ed al metodo della ricerca era, per quanto possiamo sapere, anche in Alcmeone (ALCM. fr. 1), e Parmenide pure, in qualche misura, fu per questo il modello di Empedocle (4); ma Empedocle diede a questo proemio maggiore ampiezza e complessità, ciò che è anche più importante se si considera che le prime opere filosofiche greche di cui si conosca l'inizio, entravano bruscamente nell'argomento (5), ed ancora dopo Empedocle il *Triagmos* di Ione

---

(1) V. s. p. 653 n. 1 sg.
(2) Cfr. anche *Theog.* v. 26: accorato è il tono di tutto il poemetto esiodeo *Le opere e i giorni*. Con EMP. fr. 4, 6 *init.* cfr. HES. *op. et d.* 27 *μηδὲ σ' ἔρις κακόχαρτος*... PARM. 1, 34.
(3) V. p. e. PROTAGORA fr. 1.
(4) V. PARM. fr. 1, 28 sgg.
(5) V. p. e. ERACLITO fr. 1.

di Chio (1), e forse anche l'opera di Anassagora, seguirono questo sistema (2). Probabilmente ad imitazione di Empedocle Diogene di Apollonia prepose all'opera sua un proemio (3); ma più distinta possiamo constatare l'imitazione di Empedocle nell'operetta ippocratea *de diaeta* (v. s. p. 653 sg.).

Ho già detto altrove (4) perchè non credo che il fr. 3 sia da collocarsi tra i fr. 2-4, e perchè meglio stia dopo il fr. 111 (5) al fine del poema, come transizione fra l'insegnamento *exoterico* (e scritto) e quello *esoterico* (ed orale) a cui nel fr. 111 si allude (6).

Saggiamente il Diels pose il fr. 5 come chiusa del proemio.

---

(1) Ione fr. 1; Harpocr. s. v. *Ἴων: ἀναγράφουσι δὲ ἐν αὐτῷ τάδε* [cioè nel principio del *Τριαγμός*]. *ἀρχὴ δέ μοι τοῦ λόγου· πάντα τρία καὶ οὐδὲν πλέον ἢ ἔλασσον τούτων τῶν τριῶν*... Cfr. Emp. fr. 6; 17, 30 sgg.

(2) V. Anax. fr. 1, Simpl. *phys.* 155, 25, ... *διὰ τοῦ πρώτου τῶν Φυσικῶν λέγων ἀπ' ἀρχῆς ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν*..... Cfr. anche Philol. fr. 1 cit. infra p. 664, n. 3.

(3) V. Simpl. *Phys.* 151, 30 *γράφει δὲ εὐθὺς μετὰ τὸ προοίμιον* (Diog. Ap. fr. 1) *τάδε*. Nel proemio, a cui appartiene il fr. 1, premette che la sua esposizione sarà perspicua e nobile (*σεμνή*). Nel fr. 2, che veniva subito dopo il proemio, come attesta Simplicio, si afferma l'esistenza della sostanza (*unica*) primeva da cui tutte le altre derivano (cfr. Emp. fr. 6), e la necessità di ammettere un'unica sostanza per spiegare l'origine dei vegetali e degli animali (cfr. Emp. fr. 21, 9 sgg.). Cfr. anche Diog. Apoll. fr. 2: *ἀλλὰ πάντα ταῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιούμενα ἄλλοτε ἀλλοῖα γίνεται καὶ εἰς τὸ αὐτὸ ἀναχωρεῖ*, Emp. fr. 17, 34 sgg.: *ἀλλ' αὐτ' ἔστιν ταῦτα ... Γίγνεται ἄλλοτε ἄλλα καὶ ἠνεκὲς αἰὲν ὁμοῖα*; 21, 14 *γίγνεται ἀλλοιωπά*; cfr. pure Diog. Ap. fr. 7; Emp. 17, 30 sg.

(4) P. 62 sgg. n.

(5) Lo Stein invece colloca il fr. 111 (= vv. 24 sgg. St.) dopo il fr. 4. Il fr. 3 nell'edizione dello Stein manca.

(6) Il fr. 110 potrebbe parere dovesse stare in principio, come un ammonimento preliminare; ma tale sospetto mi sembra debba cadere, se si pensa che negli ultimi due versi si allude ad una dottrina empedoclea che doveva essere prima chiarita. Dove il Diels l'ha collocato mi sembra stia bene, venendo in seguito alla teoria dei sensi e della sede della coscienza. Per di più, nei primi versi del fr. 110, pare si accenni a tutto l'insegnamento già dato al discepolo nel poema.

Una simile ammonizione, per verità, poteva essere anche all'inizio di una parte qualsiasi del poema, in cui si enunziasse una dottrina particolarmente importante; ma la collocazione del Diels riceve conferma, per quanto credo, dal confronto che ho segnato sopra (p. 654, n. 2) con l'operetta ippocratea.

L'esposizione della dottrina fisica comincia con il fr. 6: che esso fosse nel primo libro è attestato da Tzetze (v. n. *ad l.*), e che fosse la prima dottrina esposta della fisica empedoclea si deduce dal primo verso di questo frammento. Del resto la dottrina dei quattro elementi era il fondamento del sistema empedocleo, ed è uso dei presocratici annunziare tosto l'idea centrale del proprio sistema. Per di più abbiamo già veduto come questo frammento corrisponda al principio dell'opera di Ione di Chio (1); ed anche Parmenide nella seconda parte del suo poema (*κατὰ δόξαν*), *cioè nel principio della sua fisica fenomenica*, annunzia l'esistenza delle due sostanze primeve (2). Così pure Eraclito, nell'inizio dell'opera sua (fr. 1), parla del *λόγος* che è il principio fondamentale del sistema, e Filolao, nell'inizio del *π. φύσεως*, annunzia l'esistenza dei due principî, il *πέρας* e dell'*ἄπειρον* (3). L'unica parola del fr. 7, contiene certo un accenno alla proprietà fondamentale dei quattro elementi, proprietà che Empedocle doveva affermare subito dopo averli nominati; infatti gli elementi sono divini e designati con nomi allegorici di divinità nel fr. 6, appunto perchè sono eterni e non sottostanno a morte e dissoluzione (4).

---

(1) V. s. p. 663 n. 1.

(2) Parm. fr. 8, 53 sgg. Per ciò che diremo sulla disposizione del fr. 17 di Empedocle è utile osservare che Parmenide, poco dopo (fr. 9, v. Simpl. *Phys.* 180, 8) avere enunziate le due sostanze primeve, parla delle loro *δυνάμεις*, aggiungendo che le due sostanze sono *ἴσα ἀμφότερα* (cfr. Emp. fr. 17, 27 sgg. e n. ivi).

(3) Diog. L. VIII 85 [= Philol. fr. 1] *Περὶ φύσεως ὧν ἀρχὴ ἥδε· 'ἁ φύσις δ' ἐν τῷ κόσμῳ ἁρμόχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων καὶ ὅλος ⟨ὁ⟩ κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα'*.

(4) V. s. p. 179 sgg. Delle qualità degli elementi, più in breve che in fr. 21, 1 sgg., si doveva parlare prima del fr. 21, come si desume dai primi due versi di questo frammento (21, 1 sg.).

Se non che, nominati i quattro elementi, Empedocle doveva subito dopo affermare l'esistenza delle due sostanze-forze, perchè in realtà esse, con i quattro elementi, costituiscono i *sei* principî fondamentali del sistema di Empedocle (1). Per di più non è possibile che egli trattasse del duplice processo di unione e dissoluzione (fr. 8 sgg.) prima di avere parlato delle due forze che uniscono e disgregano gli esseri, cioè l'Amicizia e la Contesa. Perciò il fr. 16 che, per la dottrina dell'Amicizia e la Contesa, corrisponde al fr. 7 rispetto a quella dei quattro elementi (fr. 6), deve togliersi dal posto assegnatogli dal Diels e porsi subito dopo il fr. 7. È consigliabile quest'ordine: fr. 6-7; fr. 18; 16; 19, poichè il fr. 18 contiene il nome di una delle due forze e il fr. 19 può in qualche modo supplire all'enumerazione sommaria delle qualità di esse, qualità di cui verosimilmente dovevasi toccare dopo avere affermata l'esistenza dell'Amicizia e della Contesa (2).

Che poi il fr. 17 non debba venire dopo i fr. 8 sgg., come nell'ordine del Diels, credo si possa dimostrare in modo persuasivo. Infatti Simplicio (*Phys.* 161, 14) attesta che questi versi erano ***subito in principio*** (*εὐθὺς ἐν ἀρχῇ*), mentre, seguendo l'ordine del Diels, i 16 frammenti precedenti raggiungono la somma di 55 versi (3); sicchè, se si considera che fra ogni frammento intercedevano delle lacune, di cui certo qualcuna assai considerevole, si vede che il fr. 17 non può stare là ove lo colloca il Diels, ma doveva venire prima. E del resto l'imitazione ippocratea (§ 3) del fr. 17 vien poco dopo il luogo che corrisponde al fr. 6, e prima di quella corrispondente ai fr. 8 sgg., che nel Diels invece precederebbero il fr. 17. Per di più Simplicio (*Phys.* p. 161, 19) cita il fr. 8 dopo il fr. 17, e quantunque questa posposizione

---

(1) Anche in fr. 17, 18 sgg. i quattro elementi e le due sostanze-forze sono nominati insieme; cfr. fr. 21, 3 sgg.

(2) L'azione specifica dell'Amicizia e della Contesa si presuppone conosciuta in fr. 17, 7 sgg., frammento che, come vedremo, deve precedere i fr. 8 sgg. Anche Filolao (fr. 6) parla dell'Armonia dopo avere enunziati i due principî fondamentali, il *πέρας* e l'*ἄπειρον*.

(3) Secondo l'ordine dello Stein ne precedono 60· secondo quello del Karsten precedono 87 versi; secondo il Mullach 61.

possa essere casuale, riceve conferma dall'ordine che abbiamo osservato nello scritto ippocrateo. Si osservi ancora che il fr. 17 comincia con l'affermazione risoluta, " duplice cosa annunzierò „, e il fr. 8 s'inizia così: " *un'altra* cosa dirò „, sicchè si scorge la correlazione fra i due passi, correlazione secondo cui il fr. 8 deve seguire il fr. 17. Finalmente è uso dei presocratici, che son fieri della loro originalità, annunziare proprio in principio le loro dottrine fondamentali, per cui sentono di differire dai predecessori, e precisamente quella del ciclo cosmico, enunziata nel fr. 17, è tale. Del resto è naturale che prima si enunzi la dottrina e poi si proceda alla polemica, e il gruppo dei fr. 8-15 è appunto polemico. Similmente i fr. 12-14 si fondano sulla dottrina enunziata in fr. 17, 30 sgg. (1).

Ammesso dunque che il fr. 17 preceda i fr. 8 sgg., non è necessario neppure che questi seguano immediatamente il fr. 17: anzi vi sono ragioni che consigliano di frapporvene altri. Infatti Simplicio (in *Phys.* p. 159, 13) cita il fr. 21 subito dopo avere riferito il fr. 17, e se noi osserviamo il testo ippocrateo già studiato, vediamo che immediatamente dopo la parte corrispondente al fr. 17 (§ 3) segue quella che è probabile corrisponda al fr. 21 (§ 4 init.). Tale connessione è anche consigliata dall'esame dei due frammenti: infatti nel fr. 17 si dice che gli elementi hanno ognuno proprie qualità, e appunto nel fr. 21 si enumerano (2): anche i vv. 13 sg. del fr. 21 si richiamano agli ultimi due del fr. 17.

Però anche tra il fr. 17 e il fr. 21 è opportuno inserire qualcos'altro, perchè Simplicio avverte che tra il fr. 17 e il 21 intercedevano più versi (*πλείονα δὲ ἄλλα εἰπών*). Ora noi abbiamo visto che i fr. 18 e 19 vanno verisimilmente collocati altrove, resta invece il fr. 20 che si può convenientemente collocare dopo il fr. 17; infatti esso contiene un'esemplificazione del ciclo cosmico (di cui si tratta nel fr. 17),

---

(1) Cfr. anche s. p. 664 n. 2 e il confronto ivi indicato con Parmenide.

(2) Come abbiamo già detto, dal fr. 21, 1 risulta che un accenno sommario alle qualità degli elementi doveva essere già fatto prima, cioè probabilmente nei versi seguenti immediatamente al fr. 6.

desunta dal paragone con il microcosmo, esempio che doveva seguire alla teoria.

Il fr. 23 vedremo poi (1) perchè debba porsi altrove; restano i fr. 22 e 26, che svolgono teorie affini a quelle del fr. 17 (certame delle due forze — qualità degli elementi — ciclo cosmico), e che per ciò, anche per comodità di lettura, non conviene disgiungere troppo, tanto più che il fr. 26 è citato da Simplicio (*Phys.* 33, 18), con l'annotazione che esso veniva *poco dopo* il fr. 21. Naturalmente l'ordine di questi passi non può essere che congetturale; ma mi pare logico che immediatamente dopo il fr. 21 si ponga il fr. 22 che determina meglio le proprietà degli elementi e l'azione delle due forze, e dopo il fr. 22 si collochi il fr. 26 che Simplicio ci attesta venir poco dopo il fr. 21, e che è evidentemente una ricapitolazione della dottrina esposta nei fr. 17; 21; 22.

Compiuta così la dottrina espositiva del ciclo cosmico, si passa alla parte polemica, cioè i fr. 8 sg. E che con il fr. 8 si inizi un'altra sezione del poema appare anche dalla formula iniziale: " un'altra cosa dirò „ (2). I frammenti 8; 9; 10; 11; 12; 14; 15 (indistruttibilità della sostanza e polemica contro la credenza volgare sul crescere e perire delle cose), formano evidentemente un tutto unico, ciò che, per i fr. 8; 9; 10; 11; 15, è riprovato dalle citazioni di Plutarco, le quali determinano anche l'ordine loro. Il fr. 13 (che viene da altra fonte) vedemmo (3) che va assai probabilmente riferito allo sfero, e perciò converrà collocarlo nella sezione in cui si tratta dello sfero. I fr. 12 e 14 si integrano a vicenda, perchè il secondo contiene l'argomentazione annunziata nel primo, ed anche l'imitazione ippocratea, come riprova l'unità di tutto il gruppo, così ci fa comprendere in qual modo il fr. 12 si congiungesse con il fr. 14 (4). Il fr. 15 segna un punto ulteriore

(1) V. *infra* p. 669.

(2) Per la formula di passaggio, cfr. SENOFANE fr. 7, 1 *νῦν δ' αὖτ' ἄλλον ἔπειμι λόγον* ..... Che il fr. 8 fosse nel primo libro del poema, risulta da Aezio e da Tzetze (v. n *ad loc.*).

(3) V. n. a fr. 13.

(4) V. s. p. 657 n. 4.

della dottrina, cioè l'indistruttibilità mistica dell'anima, parallela all'indistruttibilità fisica della sostanza (1).

Dopo il proemio sulla dottrina della conoscenza, l'enunziazione dei *sei princìpi* sostanziali, l'accenno alla teoria del ciclo cosmico e la polemica contro l'opinione volgare sul nascere e perire degli esseri, incomincia la seconda parte della fisica empedoclea, cioè la trattazione dei due mondi, dello sfero e della vita degli esseri organici. Abbiamo visto già che per questa sezione è maggiormente necessario mutare l'ordine dei frammenti seguìto dal Diels, in corrispondenza alle testimonianze antiche e alla dottrina stessa di Empedocle (2); esamineremo ora le questioni singole.

I fr. 24 sg. determinano due princìpi dell'arte di comporre di Empedocle (esposizione ciclica (3) e ripetizioni). Benchè non sia possibile stabilire dove di ciò parlasse Empedocle, è opportuno porre questi due frammenti all'inizio della seconda parte che ora si inizia, appunto come una specie di osservazione metodica, tanto più che il primo aiuta a comprendere quale fosse il modo con cui Empedocle svolse la dottrina del ciclo cosmico — cioè accennando (4) ora allo stadio della dissoluzione degli elementi, ed alla loro progressiva unione per opera dell'Amicizia (che costituisce così il mondo dell'Amicizia) sino alla compiuta mescolanza dello sfero, ora riprendendo la trattazione, incominciando dallo sfero e procedendo ad esporre la loro parziale dissoluzione, durante la quale, per il contrasto fra la Contesa e l'Amicizia, sorge il mondo presente (della Contesa), sino a che, prevalendo sempre più la Contesa, si ritornava al primo stadio, degli elementi disgiunti. Abbiamo già notato (5) che i primi versi del fr. 35 e le ripetizioni in 27-29 (che mostrano come questi ultimi frammenti non potessero venire di seguito) riprovano che tale metodo era realmente seguìto da Empedocle. Se non che non è possibile ristabilire questa parte in cui Empedocle

(1) V. n. fr. 15.
(2) V. s. p. 651 n. 1.
(3) V. n. fr. 24.
(4) V. s. p. 218 sgg.
(5) V. n. a fr. 35 e fr. 24; v. Appendice III § 1.

toccava dei vari momenti del ciclo cosmico, per poi svolgerne più ampiamente i singoli periodi, e solo possiamo ricostruire i gruppi separati, cioè: 1) stadio della dissoluzione degli elementi; 2) mondo dell'amicizia; 3) sfero; 4) mondo presente (della Contesa). Fra questi quattro gruppi i primi due debbono precedere, perchè del mondo dell'Amicizia sappiamo ormai che si trattava nel primo libro (1), mentre la zoogonia del mondo della Contesa era esposta nel secondo libro.

Però innanzi al primo gruppo credo dovesse venire un'altra sezione del poema, cioè i fr. 71 e 23 e quelli che si riconnettono a essi. Infatti i fr. 71 e 23 (che vanno connessi) (2) spiegano come *in generale* si formarono i vari esseri dall'unione degli elementi; perciò è probabile che Empedocle trattasse di ciò prima di esporre le singole zoogonie nei diversi mondi. Empedocle dunque, prima di descrivere il mondo dell'Amicizia, avrebbe enunziato il processo per cui gli esseri furono costituiti con le loro forme e colori differenti (fr. 71), e si sarebbe servito perciò del paragone con i pittori (fr. 23): ma certo fra il fr. 71 e il fr. 23 intercedette il fr. 72, che continua l'enumerazione iniziata in fr. 71, 2. Dopo i frammenti 71-72-23 dovevano venire i fr. 34, 73, fra loro connessi (3), i quali chiariscono il modo di questa unione degli elementi nella formazione delle diverse creature, e probabilmente anche i fr. 75, 76, che si ricollegano al medesimo argomento (4).

Questa parte formerebbe così una specie di intermezzo fra la teoria del ciclo cosmico e la descrizione del mondo dell'Amicizia, e che così debba essere si può riprovare con il confronto dei primi versi del fr. 35 che descrive il mondo

---

(1) V. Appendice II p. 553; 556 n.; 575 e n. ai frammenti ivi citati.

(2) V. n. ai due frammenti. Nella n. a fr. 71 (p. 454 extr.), per errore di stampa, è stato indicato l'ordine 23; 71; 72 invece di 71; 72; 23 (vedi infatti n. a fr. 23).

(3) V. n. a questi frammenti. Secondo attesta Simplicio *de caelo* 530, 5 il fr. 73 veniva poco dopo il fr. 71.

(4) Secondo la testimonianza di Simplicio *de caelo* p. 529 sg. i fr. 71; 73; 75 venivano a poca distanza l'uno dall'altro.

dell'Amicizia. Quivi infatti Empedocle osserva che si rifà indietro, riprendendo, per svolgerlo più ampiamente, un argomento già accennato, e questo è appunto la trattazione di un periodo cosmico (quello dell'Amicizia), di cui doveva aver già toccato prima parlando del ciclo. Dunque prima del fr. 35 doveva essere una specie di intermezzo, come quello che abbiamo cercato di ricostruire (1). Per di più, nei primi versi del fr. 35 si dice che da una teoria se ne deriverà un'altra; ora appunto la zoogonia, a cui si accenna negli ultimi versi di questo frammento, e che si svolge nei fr. 96; 98; 57 sgg., i quali son congiunti fra loro e con il fr. 35 (2), si fonda sulla dottrina esposta nei fr. 71; 72; 23; 34; 73; 75; 76. Ma il fr. 35 non può immediatamente precedere il fr. 76; perchè il mondo descritto nel fr. 35 segue al periodo cosmico degli elementi fra loro disgiunti, periodo che è descritto nel fr. 26 *a*; perciò si deve stabilire quest'ordine: fr. 76; 26 *a*; 35.

Abbiamo già visto (3) che la zoogonia a cui si accenna nel fr. 35 è svolta nei fr. 96; 98; 57; 58; 59; 60; 61, e sap-

---

(1) Un simile intermezzo sarebbe anche consigliabile per l'interesse che Empedocle ha per la fisiologia. Il gruppo fr. 71 e 23 doveva probabilmente precedere il fr. 35 di poco, ciò che facilitò l'errore di coloro che attribuirono il fr. 35 al nostro mondo (v. s. p. 563 sgg.; 575 sgg.: 589 sgg.; 597); infatti Simplicio cerca di provare che nel fr. 35 si parla del nostro mondo citando il fr. 71, ciò che fa credere che non dovessero distare molto fra di loro. Ma la stessa polemica di Simplicio (v. p. 590 n. 1; 559; 589 n. 1; cfr. Simp. *de caelo* p. 525, 14 sgg.) mostra che altri non intendeva in questo senso. Si vede dunque che Empedocle, qui come altrove, era alquanto oscuro, sì da dare modo a Simplicio, secondo la sua idea fissa dell'interpretazione allegorica, di stiracchiarne l'interpretazione. Per di più Simplicio non badò che seppure in fr. 71, 4 si dice, delle forme e degli esseri prodotti dall'Amicizia, *τόσσ' ὅσα νῦν γεγάασι*, non perciò si deve credere che si parli solo degli esseri sorti nel *nostro* mondo; perchè, come attesta Aristotele (A 42), simili erano il mondo dell'Amicizia e quello della Contesa, e perciò quello che si diceva del gran numero di esseri di varia forma nell'uno valeva anche per l'altro.

(2) V. s. Appendice II p. 575.

(3) V. Appendice II p. 556 n.; 575 sgg.

piamo da Simplicio (1) che il fr. 98 veniva dopo il fr. 35; possiamo dunque ricostruire sicuramente il gruppo fr. 35; 96; 98; 57; 58; 59; 60; 61 (2), a cui forse conviene aggiungere il fr. 83 (3).

Alla descrizione del mondo dell'Amicizia appartiene probabilmente, come abbiamo veduto (4), anche il fr. 77-78, che perciò faremo seguire a quelli citati. Questi due versi infatti descriverebbero uno stadio ulteriore di questo mondo. Finalmente il mondo dell'Amicizia ha termine quando si forma lo sfero; al fr. 77-78 seguirebbero dunque il fr. 104 (5), forse il 54 (v. n. *ad loc.*) e il fr. 36, che conchiuderebbero questo periodo, spiegando come si formò lo sfero (6).

Dello sfero trattano i fr. 27; 27 *a*; 28; 29, e, come abbiamo visto, anche presumibilmente il fr. 13 (7). Veramente, come

---

(1) V. n. fr. 35 e fr. 98: cfr. Appendice II p. 575 n. e i testi di Simplicio ivi citati.

(2) Il fr. 97 non si può stabilire a quale zoogonia appartenga, perciò potrebbe inserirsi in questo gruppo o in quello che descrive la zoogonia del mondo della Contesa (v. *infra* p. 674). I fr. 86, 87, 95 dal testo di Simplicio, il quale li cita, pare venissero dopo il fr. 35, probabilmente in questa medesima parte del poema, ciò che sarebbe possibile, perchè nel fr. 57, che appartiene al gruppo del fr. 35, si parla degli occhi fra le membra prodottesi in questo periodo. Ma, pur accennando a questa connessione, preferisco non interrompere quella parte in cui si tratta dei diversi organi dei sensi (fr. 84 sgg.) e del processo delle sensazioni, visto che è impossibile determinare se Empedocle trattasse di ciò in un solo o in più passi.

(3) La collocazione del fr. 83 in questo gruppo è consigliabile per le osservazioni da me fatte in nota a questo frammento: naturalmente però tale collocazione è congetturale.

(4) V. s. p. 230 sgg.

(5) V. n. *ad l.* Il fr. 103 precedeva di poco il fr. 104, come attesta Simplicio. Però, siccome contiene una osservazione generica che potrebbe riferirsi ad ogni periodo cosmico (cfr. fr. 110, 10), preferisco lasciarlo dove lo pose il Diels, cioè fra gli altri frammenti che trattano dei sensi e della conoscenza.

(6) Se il fr. 33, come credo (v. n. *ad l.*), si riferisce al modo con cui si produsse lo sfero, esso si deve porre in questo gruppo, cioè fr. 104; 54; 33; 36.

(7) V. n. a fr. 13.

si è già osservato, le ripetizioni di versi in questi frammenti mostrano che dello sfero si parlava in più luoghi, appunto per il sistema di esposizione ciclica a cui si accenna nel fr. 24; però siccome ci è impossibile ricostruire in ciò la struttura del poema di Empedocle, ci converrà mantenere congiunti questi frammenti che attestano quanto da Empedocle sappiamo sullo sfero: opportuno è quest'ordine 36; 27; 27 *a*; 13; 28; 29. Certo dello sfero dovevasi parlare dopo la descrizione del mondo dell'Amicizia ed innanzi a quella del mondo della Contesa, perchè lo sfero formava il periodo di transizione fra questi due mondi.

Il mondo della Contesa incomincia con la dissoluzione dello sfero e questa è esposta nei fr. 30-31, a cui segue la descrizione del modo onde si formò il nostro mondo. Per seguire l'ordine della descrizione ci si può servire delle testimonianze A 30; 49; 60; 66. Siccome il fr. 38 è evidentemente un passo introduttivo a questa cosmogonia, è conveniente premetterlo a questa parte, dopo il fr. 31 (1). Dopo questa premessa incomincerebbe la cosmogonia descritta dalle testimonianze citate. A questa parte del poema di Empedocle appartiene presumibilmente il fr. 37, a quanto appare dal confronto con Lucrezio citato sopra (2), frammento che indica come, nella dissoluzione degli elementi dallo sfero, si formassero le masse dei simili che tuttora vediamo, cioè il fuoco etereo, l'aria, la terra e le acque dei mari. Però questa sembra fosse una osservazione intermedia, giacchè il confronto con A 30 e con le testimonianze citate al fr. 51, ci indica che il primo momento della cosmogonia era rappresen-

(1) Anche Lucrezio V 416 sgg. premette alla descrizione della sua cosmogonia il passo che imita questo fr. 38. Anzi, se si fosse sicuri che Lucrezio segue Empedocle appuntino, si dovrebbe stabilire quest'ordine fr. 38 (cfr. V 416 sgg.); fr. 27 (cfr. V 432 sgg.) [che sarebbe inserito qui per quell'uso empedocleo di parlare dello sfero a più riprese]; fr. 37 (cfr. V 443 " diffugere ... partes coepere paresque Cum paribus iungi res „); fr. 53; 51 (cfr. V 458 sg.) 55; 56 (cfr. V 483 sgg.); 39 sgg.; (cfr. V 509 sgg.).

(2) V. n. precedente.

tato dal fr. 53, a cui dovevano seguire i 51, 52 (1), 55, 56, dopo i quali veniva probabilmente il fr. 37 come una spiegazione del processo così descritto. La testimonianza A 30 pare indichi che del sole e della luna si parlasse dopo avere descritto la prima formazione generale del cosmo, e così anche è naturale fosse, e tale ordine seguì pure Lucrezio (2); si possono dunque collocare dopo il fr. 37 quei frammenti che descrivono i fenomeni astronomici, cioè fr. 40; 39; 41 (v. n. *ad loc.*); 44; 45; 46; 47; 43; 42; 48; 49; 50. Ho cercato di stabilire un ordine approssimativo, mettendo prima il fr. 40 che parla unitamente di due astri, sole e luna, poi il fr. 39 e il 41 che parlano del corso del sole (col collegamento consigliato in n. al fr. 41), in seguito il fr. 44, che ancora tratta del sole; faccio poi seguire quelli che parlano della luna, della luce che essa riceve dal sole, e dell'azione della luna negli eclissi (fr. 45; 46; 47; 43; 42), in seguito ancora pongo i frammenti che trattano della notte (fr. 48; 49) e dell'arcobaleno (fr. 50).

Dopo la descrizione della cosmogonia del nostro mondo (della Contesa) è naturale seguisse la zoogonia di questo mondo e tale pure è l'ordine di queste teorie nel poema di Lucrezio. Ma la testimonianza A 70 ci avverte che Empedocle aveva parlato dell'origine delle piante prima di quella degli animali, in un periodo in cui la struttura cosmica era ancora imperfetta; perciò occorre premettere il fr. 61 *a* (v. n. *ad l.*) e probabilmente il fr. 82, che forse spiegava (come in Lucrezio i versi corrispondenti, v. n. a fr. 82), perchè prima fossero spuntati i vegetali sulla terra. Per non spezzare la trattazione della vita vegetale si possono aggiungere qui i fr. 79; 80; 81 (generazione e struttura delle piante).

Possiamo ora passare alla zoogonia del nostro mondo, cioè al fr. 62, il quale apparteneva al *secondo libro*; ma mi sembra probabile che la materia del secondo libro cominciasse più

(1) Per l'inversione nell'ordine del fr. 51 rispetto il fr. 52 v. n. a fr. 51.

(2) In Lucrezio è veramente un breve accenno all'origine degli astri (V 411 sgg.), prima di esporre come si sia formato il mare; ma la vera esposizione dei fenomeni astronomici segue poi più oltre (V 509 sgg.).

addietro, cioè con il fr. 38 che inizia la descrizione del nostro mondo: quella del mondo dell'Amicizia era certo nel *primo libro* (v. n. fr. 96).

Connesso al fr. 62 (e seguente ad esso) deve essere il fr. 32, che parla delle articolazioni dei vari esseri, i quali si formarono nelle masse integre ricordate nel fr. 62 (1). Il confronto con la testimonianza A 72, ci consiglia di porre qui il fr. 74 che parla dei pesci, sorti come gli altri animali dalle forme integre del fr. 62, e che cercarono l'acqua come elemento ad essi acconcio (2). Così pure, se appartiene a questa zoogonia (v. s. p. 671, n. 2), si può aggiungere il fr. 97 che parla di un accidente intervenuto nella genesi degli animali, e che ne modificò stabilmente la struttura.

Secondo la testimonianza A 72, della generazione sessuale si parlava dopo il periodo indicato dal fr. 62; perciò qui dovrebbero seguire i frammenti che si riferiscono a questa teoria, cioè il fr. 64, innanzi tutto, in cui si tratta dello stimolo alla generazione; il fr. 66 che presumibilmente appartiene alla descrizione dell'atto generativo; il fr. 63 che indica la ripartizione delle membra nei due semi genitali; i fr. 65 e 67 che parlano del concepimento di parti maschili e femminili; il fr. 68 che accenna ad una fase posteriore della gravidanza; il fr. 69 che indica i due periodi della generazione; il fr. 70 che parla del feto.

Resta ora la teoria degli organi dei sensi e del processo delle sensazioni, per cui possiamo, in massima, mantenere l'ordine del Diels: *occhi* fr. 84; 85; 86 (3); 87; 88; *teoria degli efflussi e dei pori* 89; 90, a cui forse era unita quella del magnete (v. A 89) e forse anche vi erano parti episodiche che trattavano delle possibili unioni per mescolanza, secondo l'ar-

(1) V. n. a fr. 62 e a fr. 32; cfr. Appendice II p. 582.

(2) Nella traduzione e nel commento di questo verso (fr. 74) ho supposto con il Diels (*Poet. philos. ad l.*) che il soggetto di *ἄγουσα* fosse Afrodite. Però potrebbe anche essere un termine corrispondente all'*ὄρεξις τοῦ ὁμοίου* di cui si parla in A 95; cfr. A 73: od anche a *φύσις*, cfr. A 73 *φύσιν ἄγειν εἰς τὸ ὑγρόν*.

(3) V. però s. p. 671 n. 2.

monia fra le parti solide e le parti cave (*pori*) (1), cioè fr. 91; 92; 93. A questa teoria si riconnette anche quella dei colori, cioè fr. 94, e quella delle condizioni della vista di notte e di giorno, secondo i vari occhi (fr. 95). Segue ancora la teoria dell'udito, fr. 99, quella della respirazione e circolazione del sangue fr. 100, quella dell'odorato, fr. 101-102, e quella della coscienza universale, fr. 103 (2). Del pensiero e della conoscenza trattano i fr. 109; 107; 106; 105, che dispongo in quest'ordine per le ragioni dette in n. al fr. 107; e finalmente la teoria dei sogni, fr. 108.

È esaurita così la parte dei frammenti che tratta delle sensazioni e della conoscenza. Possiamo ora porre i frammenti sulla divinità componenti un sol gruppo con il fr. 109 *d* (= 134 *D*), il quale apparteneva al terzo libro del *poema fisico*, secondo Tzetze, cioè fr. 109 *a*; 109 *b*; 109 *c*; 109 *d*. Dopo di che non rimane più che l'epilogo, cioè il fr. 110 e il fr. 111, a cui, come ho detto altrove, seguiva probabilmente il fr. 3.

***

Prospetto dei frammenti del " poema fisico " nell'ordine da me proposto.

[*Libro* I *L.* I *L.* I *L.* I

Fr. 1; 2; 4; 5; 6; 7; 18; 16; 19; 17; 20; 21; 22; 26; 8; 9;

10; 11; 12; 14; 15; 24; 25; 71; 72; 23; 34; 73; 75; 76; 26 *a*;

L. I *L.* I

35; 96; 98; 57; 58; 59; 60; 61 [86?; 87?; 95?;] 83?; 77-78;

(1) V. i raffronti con Lucrezio citati in nota a fr. 91; 93: probabilmente qui veniva anche il fr. 92, che veramente tocca di un fenomeno della generazione, ma vedi la connessione dei fr. 92, 93, consigliata dalla testimonianza di Plutarco citata in n. a fr. 93: del resto le teorie dei pori, degli effiussi e delle mescolanze sono congiunte, v. A 87.

(2) V. però s. p. 671 n. 5.

L. II?
104?; 54?; 33?; 36; 27; 27*a*; 13; 28; 29; 30; 31; 38; 53;

51; 52; 55; 56; 37; 40; 39; 41; 44; 45; 46; 47; 43; 42; 48;
L. II
49; 50; 61*a*; 82; 79; 80; 81; 62; 32; 74; 97; 64; 66; 63; 65;

67; 68; 69; 70; 84; 85; 86; 87; 88; 89; 90; 91; 92; 93; 94;
L. III?
95; 99; 100; 101; 102; 103; 109; 107; 106; 105; 108; 109*a*;
L. III
109*b*; 109*c*; 109*d*; 110; 111; 3 (1).

---

(1) Ho segnato come certo il numero del libro, solo là ove tale indicazione risulta dalle testimonianze antiche (v. n. fr. 6; 17; 8; 96; 62; 109*d*), o dove tale designazione è evidente, come per i fr. 1, 2, 4, e per il fr. 35 il quale veniva prima del fr. 98, che è intimamente connesso con il fr. 96.

INDICE ALFABETICO

INDICE

dei principali passi di autori (eccetto Empedocle) corretti o discussi.



AGGIUNTE E CORREZIONI

P. 7 n. 1, vedi però la mia n. a p. 302 ed ivi la mia integrazione del passo di Diogene Laerzio. — p. 18 l. 12 sg., dal fondo, leggi: " avrà la sua Bibbia „ (invece di *non* avrà ecc.). — p. 32 n. 1, per il rapido diffondersi dell'ellenismo in Segesta, v. Meyer *Gesch. d. A.* III 650, V 62. — p. 61 l. 4, dal fondo, e p. 62 l. 10, correggi: *παυσαμένῳ* (invece di *παυσανέμῳ*). — p. 69 l. 7, dal basso, correggi: " cfr. Emp. 4, 4 „. — p. 70 l. 10, dal fondo, correggi: " ms. *ζωῆσι βίου* „ (invece di *ζωοῖσι βίου*). — p. 78 l. 19 sg., togli le parole fra parentesi. — p. 111 l. 1, correggi: " *trenta* „ (invece di *tre*), cfr. p. 301, l. 2. — p. 135 l. 8 correggi: " di *costoro*, e che „. — p. 221 l. 3, v. la correzione a p. 419, n. a fr. 25. — p. 269 n. 1 l. 2, togli " rispettiva „. — p. 337 n. 2, v. *infra* l'*aggiunta* a p. 423. — p. 337 n. 5, togli le parole: " cfr. Xenoph. *Hell.* V 1, 36 *ἡ ἐπ' Ἀντ. εἰρήνη* „, e sostituisci: " cfr. p. 554 n. 1 „. — p. 349 n. 2, a conferma della lezione *σβέσιν* dei ms., cfr. Arist. *Meteor.* II 9, 369 *b* 17; Aët. III 3, 8 *βροντὴν τῇ σβέσει ποιοῦν*. — p. 372 n. 1 l. 11, dal fondo, correggi: " va posto *dopo* il fr. 109; cfr. p. 476 n. a fr. 107 „. — p. 396 l. 2, dal fondo, aggiungi (dopo *ἀλλότριον φῶς*): " per una conferma della mia correzione, v. p. 657 n. 1 „. — p. 408 n., per la lacuna da me supposta dopo il v. 30, osserva che Simplicio ommette anche il v. 9, che il Diels giustamente supplisce da fr. 26, 8. — p. 415 l. 16 (dopo *Ven.* 260), aggiungi: " cfr. anche p. 642 n. 3 „. — p. 423 n. a fr. 28 l. 1, dal fondo (dopo le parole fra parentesi), aggiungi: " v. 1 " *per tutto infinito* (*πάμπαν ἀπείρων*) „ cfr. Anax. fr. 1 *ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος*

καὶ σμικρότητα; fr. 2 *καί τό γε περιέχον ἄπειρόν ἐστι τὸ πλῆθος*. Ho già rilevato altrove altri stretti rapporti fra lo stadio di mescolanza delle sostanze nella dottrina di Anassagora e lo sfero di Empedocle (v. p. 212 n., cfr. p. 559 sg. n. 1 e qui sotto l'*aggiunta* a p. 423); ora questo mio nuovo raffronto mostra, come non sia punto probabile l'opinione dello Zeller (I⁶ p. 780 n. 3), con cui il Diels conviene, che *ἀπείρων* voglia dire qui *rotondo* (v. Diels *Poet. Philos.* ad loc. e *Vors.*³ p. 237 n.) „. — p. 423 n. a fr. 28 extr. e p. 337 n. 2, aggiungi: " Vedi Anassagora fr. 4 (p. 401, l. 10 sg. D), donde appare che anche per Anassagora, nello stadio dell'unione delle sostanze elementari, le qualità di esse persistono, pur essendo le sostanze compiutamente mescolate fra loro „. — p. 454 l. 2, dal fondo, correggi: " 71; 72; 23 „ (invece di 23; 71; 72). — p. 460 sg., n. a fr. 83, v. qui sotto l'aggiunta a p. 575. — p. 575 l. 10, aggiungi: " Interessanti tracce dell' imitazione di questa zoogonia trovo nel mito del *Protagora* di Platone (*Prot.* p. 320 D sgg.) *τυποῦσιν αὐτὰ* (sc. *τὰ θνητὰ γένη*) *θεοὶ γῆς ἔνδον* (cfr. Emp. A 78; fr. 96; fr. 57, 1, e mia n. a p. 556 sg.) *ἐκ γῆς καὶ πυρὸς μίξαντες καὶ τῶν ὅσα πυρὶ καὶ γῇ κεράννυται....* p. 321 C. *ἡ εἱμαρμένη ἡμέρα παρῆν, ἐν ᾗ ἔδει καὶ ἄνθρωπον ἐξιέναι ἐκ γῆς εἰς φῶς*. Per di più anche nel mito di Protagora è ricordo dei vari modi con cui gli esseri si salvarono nella lotta per l'esistenza: v. p. 320 E *νέμων δὲ τοῖς μὲν ἰσχὺν ἄνευ τάχους προσῆπτεν, τοὺς δ' ἀσθενεστέρους τάχει ἐκόσμει· τοὺς δὲ ὥπλιζε, τοῖς δ' ἄοπλον διδοὺς φύσιν ἄλλην τιν' αὐτοῖς ἐμηχανᾶτο δύναμιν εἰς σωτηρίαν... ἀμφιεννὺς αὐτὰ πυκναῖς τε θριξὶ καὶ στερεοῖς δέρμασιν...* cfr. le parole con cui Plutarco (*de fort.* 3 p. 98 D) cita il fr. 83 di Empedocle *τὰ μὲν γὰρ ὥπλισται κέρασι καὶ ὀδοῦσι καὶ κέντροις,*

αὐτὰρ ἐχίνοις
ὀξυβελεῖς χαῖται κτέ. [= Emp. fr. 83].

Si noti come questo confermi il mio commento al fr. 83 (v. p. 460 sg. n.) „. — p. 653 l. 13, dal fondo, (dopo le parole " p. 161 sgg. „) aggiungi: " Chiappelli in " Cultura „ 1883 p. 16 sgg. „.



INDICE GENERALE

APPENDICI